



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1991

Text und Sinn im Alten Testament: Textgeschichtliche bibeltheologische Studien

Schenker, Adrian

Abstract: Dieser Band vereinigt eine Auswahl verstreut veröffentlichter bibeltheologischer und textgeschichtlicher Studien. So gesammelt sind sie leichter zugänglich. Die bibeltheologischen Arbeiten schlagen neue Interpretationen für berühmte Texte bei Jeremia (31), Jesaja (6), Ezechiel (18) und in der Tora (Dekalog; Ex 21; Dtn 30) vor. Der letzte unpublizierte Beitrag gilt dem Verständnis vom Gleichnis der bösen Winzer (Mk 12 par). Die textgeschichtlichen Arbeiten sind der Text- und Literarkritik des Jeremiabuches und dem geistesgeschichtlichen Horizont der masoretischen Punktation gewidmet. Diese Sammlung von Studien gruppiert kleine Einzelforschungen, die neben die textgeschichtlichen Hauptarbeiten des Verfassers zum Psalter und seine bibeltheologischen Untersuchungen zu Versöhnung, Sühne und zur Idee der Strafe im Alten und Neuen Testament treten.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-152072>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Schenker, Adrian (1991). Text und Sinn im Alten Testament: Textgeschichtliche bibeltheologische Studien. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

Schenker Text und Sinn im Alten Testament

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts
der Universität Freiburg Schweiz,
des Seminars für Biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster i. W.
und der Schweizerischen Gesellschaft
für orientalische Altertumswissenschaft
herausgegeben von
Othmar Keel
unter Mitarbeit von Erich Zenger und Albert de Pury

Zum Verfasser:

Adrian Schenker, geb. 1939 in Zürich, Dominikaner, studierte Philosophie in La Sarte (Belgien), Theologie in Freiburg (Schweiz) und Exegese und orientalische Sprachen an der Ecole Biblique in Jerusalem und in Rom. Er doziert seit 1973 Exegese und Theologie des A.T. an der Universität Freiburg in der Schweiz. Forschungsgebiete: Textgeschichte des A.T. (Erstausgaben hexaplarischer Psalmenfragmente 1975 und 1982, Mitarbeiter am Hebrew Old Testament Text Project des Weltbundes der Bibelgesellschaften) und Bibeltheologie (zahlreiche Veröffentlichungen über das Abendmahl im Licht des A.T., Versöhnung, Sühne, Strafe, Gewalt).

Adrian Schenker

Text und Sinn im Alten Testament

Textgeschichtliche und
bibeltheologische Studien

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Schenker, Adrian:

Text und Sinn im Alten Testament: textgeschichtliche und bibeltheologische Studien/Adrian Schenker. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991

(Orbis biblicus et orientalis; 103)

ISBN 3-525-53735-2 (Vandenhoeck und Ruprecht)

ISBN 3-7278-0730-X (Univ.-Verl.)

NE: GT

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Die Druckvorlagen wurden vom Herausgeber
als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt

© 1991 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-0730-X (Universitätsverlag)

ISBN 3-525- 53735-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

VORWORT

In diesem Band sind Studien gesammelt, die zum Teil in Zeitschriften und Sammelbänden erschienen sind, die nicht am Wege der Exegeten liegen. Andere Beiträge hängen inhaltlich miteinander zusammen, sozusagen als Geschwister derselben Familie. Daher habe ich den Vorschlag meines Kollegen *Othmar Keel*, des Herausgebers der Reihe *Orbis biblicus et orientalis*, dankbar angenommen, die hier vereinigten Aufsätze in dem vorliegenden Band neu herauszugeben.

Neben dem Herausgeber der Reihe danke ich den Zeitschriften und Verlagen, die die neue Publikation gütig gestattet haben. Die Texte sind unverändert abgedruckt worden. Die Seitenzahlen der Erstveröffentlichung sind in dieser Zweitveröffentlichung erhalten. Am Schluss ist ein Verzeichnis der Bibelstellen und der Namen angefügt. Es wurde in dankenswerter Weise von Vincent Rosset erstellt.

Dieser Band sei all den Institutionen und Personen zugeeignet, die mir das exegetische und theologische Arbeiten ermöglichen: der Universität, dem biblischen Institut mit allen Kollegen und Mitarbeitern, der öffentlichen Hand und dem Nationalfonds, dem Predigerorden, dem ich angehöre, den Studierenden und Kollegen, die mich mit ihrem Anspruch anspornen und ermutigen, den vielen kleinen und grossen Gruppen, Kreisen und Gemeinschaften, zu denen ich über die Heilige Schrift sprechen und mit denen ich über sie austauschen darf.

Freiburg i.Ue., Frühjahr 1990

Adrian Schenker

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

I

1. Gott als Vater — Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher 1
 erschieden in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25 (1978) 3-55.
2. Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament 55
 erschieden in: *Wiederentdeckung der Volksreligiosität*, Hrsg. J. Baumgartner, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1979, S. 11-23.
3. Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia im Zusammenhang mit Jer 31, 31-34 68
 erschieden in: *Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete* 48 (1979) 236-250.
4. Unwiderufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dt 4, 25-31; 30, 1-14 und dem neuen Bund in Jer 31, 31-34 83
 erschieden in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 27 (1980) 93-106.
5. Saure Trauben ohne stumpfe Zähne. Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33, 10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moralthologie 97
 erschieden in: *Mélanges Dominique Barthélemy*, Hrsg. P. Casetti - O. Keel - A. Schenker, Orbis Biblicus et Orientalis 38, Fribourg Suisse - Göttingen, 1981, S. 449-470.
6. Köper et expiation 120
 erschieden in: *Biblica* 63 (1982) 31-46.
7. Nebukadnezars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht. Das Bild Nebukadnezars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen 136
 erschieden in: *Revue Biblique* 89 (1982) 498-527.
8. Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament. Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17, 10-12 167
 erschieden in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 34 (1983) 195-213.
9. Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog 187
 erschieden in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985) 323-341.
10. Affranchissement d'un esclave selon Ex 21, 7-11 207
 erschieden in: *Biblica* 69 (1988) 547-556.
11. Gerichtsverkündigung und Verblendung bei den vorexilischen Propheten 217
 erschieden in: *Revue Biblique* 93-94 (1986) 563-580.
12. Die Lehre vom Ursprung des biblischen Schrift- und Aussprachesystems im Kairoer Prophetenkodez und das karäische Bekenntnis Mosche Ben Ashers 236
 erschieden in: *Judaica* 43 (1987) 238-247.
13. Was übersetzen wir? Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergeben 247
 erschieden in: *Die Übersetzung der Bibel — Aufgabe der Theologie*, Hrsg. J. Gnllka - H.-P. Rüger, Luther-Verlag, Bielefeld, 1985, S. 65-80.

14. Gleichnis eines gescheiterten Vergleichs? Mk 12, 1-9 par unveröffentlicht	263
Bibelstellen - Register	273
Autoren - Register	295

Gott als Vater — Söhne Gottes

Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher

1.

Der Gottesname «*Vater*» und der den Menschen verliehene Titel «*Gottessöhne*» hängen eng zusammen. Welches ist die *biblische*, sowohl alt- als auch neutestamentliche Bedeutung dieser Namen? Die Frage scheint müßig zu sein, da sie schon tausendmal gestellt und tausendmal beantwortet wurde. Bei näherem Zusehen gewinnt ein aufmerksamer Leser der Schrift jedoch den Eindruck, es seien vielleicht doch nicht alle *Aspekte* genügend ans Licht gehalten worden. Der Überprüfung dieses Eindrucks ist die folgende Studie gewidmet. Warum heißt Gott Vater? Was ist gemeint, wenn von Söhnen Gottes in der Bibel die Rede ist?

2.

In vielen Interpretationen wird die Auffassung vertreten, die *tatsächliche Zeugung* von Menschen und namentlich von Königen durch eine Vatergottheit sei die ursprüngliche Vorstellung, aus der später der *metaphorische* Vatername JHWHs im Alten Testament herausgewachsen sei¹. In der religiösen Welt des alten Israel, soweit sie sich in den alt-

¹ Z. B. G. FOHRER, *υιός*, B. Altes Testament, in ThWNT 8 (Stuttgart 1965) 352–353; J. JEREMIAS, *Abba*, in: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Göttingen 1966) 16–17; DERS., *Die Botschaft Jesu vom Vater* (Calwer Hefte 92) (Stuttgart 1968) 7–11 (dieses Heft ist dem Aufsatz «*Abba*» in allem parallel; es braucht daher im folgenden nicht mehr gesondert mitzitiert zu werden); bes. W. SCHLISSKE, *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament*.

testamentlichen *Texten* fassen läßt, gab es ja für die *mythologische* Vorstellung eines forzeugenden Gottes keinen Platz, denn wie hätte sie sich mit JHWHs Eigenart vertragen können? *Spuren* dieser mythologischen Anschauung fänden sich jedoch im Alten Testament. Das religiöse Denken Israels habe also das Vaterbild Gottes seines ursprünglichen Inhaltes entleert und zur reinen *Metapher* umgedeutet.

Phasen der Entmythisierung im Alten Testament, BWANT 5. Folge, 17 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973) passim: zum *König* als *Sohn Gottes* siehe bes. S. 90–94; 101–105; 108; 109–115 («Die hier [sc. in Ps 110] noch nicht radikal vollzogene Abwehr eines mythisch-naturhaften Verständnisses der Gottessohnschaft und damit der grundsätzlichen Zurückweisung der Idee des göttlichen Königtums wird in den folgenden Texten immer konsequenter zur Geltung gebracht: Ps 2,7 bestimmt die Sohnesstellung des Königs als Adoption: Jahwe erwählt sich den Gesalbten zum Sohn und Erben. Damit wird der Mythos mit Hilfe des Rechtsdenkens aufgebrochen und aus der naturhaften Gottesbeziehung ein Rechtsverhältnis», S. 113); zum *Volk Israel* als Kind Gottes siehe bes. S. 166–172 («Die Verkündigung der Erwählung Israels als Gottessohnschaft läßt sich ... in einer Traditionsgeschichte ablesen, die als Verarbeitung der ursprünglich mythischen Vorstellung von der Gottesehe ihren Anfang nimmt», S. 170. Es ist die *Gesamthese* SCH. s., daß Gottes Vaterschaft und die Gottessohnschaft des Königs und Israels nur aus mythischem Denken ableitbar sind, aber dann in der alttestamentlichen Welt entmythisiert wurden. Dabei bedeutet «mythisches Denken» die Vorstellung einer Vatergottheit, die in einer Ehe Kinder zeugt, so daß das Band der Verwandtschaft den zeugenden Vater mit den gezeugten Kindern und Söhnen «naturhaft» zu einer Gemeinschaft verbindet.) So ähnlich bei der Deutung von Personennamen schon M. NOTH, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsematischen Namengebung, BWANT III, 10 (Stuttgart 1928) = (Hildesheim 1966) 74 f. (für אֱלֹהִים und אֱלֹהִים), 77 f. (für אֱלֹהִים, das aber «weniger die physische Naturgrundlage des Gemeinschaftsverhältnisses von Gott und Stamm zum Ausdruck» brachte als אֱלֹהִים und אֱלֹהִים, sondern «mehr das soziologische Moment der beiderseitigen persönlichen Zusammengehörigkeit betont[e]»). Mit bemerkenswerter Zurückhaltung J. HEMPEL, Gott und Mensch im Alten Testament. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit, BWANT III, 2 (Stuttgart 1936) 170–178, bes. 170 f., 176, 178 (das A. T. hat den *von außerhalb Israels* übernommenen Gedanken Gottes als Vaters kräftig umgeprägt) (hier auch ältere Lit.); siehe weiter: G. QUELL, Der Vaterbegriff im AT, in: ThWNT 5 (Stuttgart 1954) 965–969; E. JENNI, אֱלֹהִים 'ab Vater, in: ThHWAT I (München-Zürich 1971) 14–15; H. HAAG, אֱלֹהִים in: ThWAT 1 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1972) 677–680 («Der mögliche Einfluß der altorientalischen Vorstellungen vom sakralen Königtum wird aber ... dadurch eingeschränkt, daß in Israel für den Gedanken einer physischen Zeugung des Königs durch die Gottheit kein Platz war», Sp. 678); Literatur und Diskussion auch bei W. MARCHEL, Abba, Père! La prière du Christ et des chrétiens (Nouvelle édition entièrement refondue) (Analecta Biblica 19A) (Rome 1971) 44–48 (dieser Teil fehlt in der 1. Aufl., Analecta Biblica 19, Rome 1963); DERS., Abba, Vater! Die Vaterbotschaft des Neuen Testaments (Die Welt der Bibel 16) (Düsseldorf 1963) 14–26 (es handelt sich um «eine auszugsweise Bearbeitung» ohne Fußnotenapparat der franz. 1. Aufl. 1963. Im folgenden beziehen wir uns ausdrücklich nur noch auf die beiden französ. Auflagen); siehe weiter V. HUONDER, Israel Sohn Gottes (Orbis Biblicus et Orientalis 6) (Freiburg /

Diese *Umdeutung* einmal vorausgesetzt, erheben sich zwei *Fragen*: Warum hatte man das mit JHWH im eigentlichen Sinn unvereinbare Attribut der Vaterschaft nicht aus der Überlieferung überhaupt *ausgeschieden*? Warum *hielt* die JHWH-Tradition zäh an dem Vaternamen *fest*, dem sie entmythisierend und schöpferisch zugleich einen neuen

Schweiz – Göttingen 1975) 26–27; TH. VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology* (Second Edition Revised and Enlarged) (Oxford 1970) 173 (in Anm. 1 ein zustimmender Hinweis auf P. A. H. DE BOER, *De Zoon van God in het Oude Testament*, 1958: die frühere Bedeutung der Vaterschaft Gottes als *Blutsverwandschaft* wich später der Bedeutung einer Gemeinschaft mit Gott, die auf dessen *Autorität* und *Fürsorge* beruhte); DE BOER hat in der revidierten, *zweiten* Fassung seines Aufsatzes: *The Son of God in the Old Testament*, in: *Syntax and Biblical Exegesis* (Oudtestamentische Studien 18) (Leiden 1973) 201, 205–207 das *völlige Verblässen* der Vorstellung eventueller mythologischer Blutsverwandschaft zwischen Gott und Mensch stark betont); ferner G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments, I Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels* (München 1962) 53–54, 332–333 (für den König von Juda).

Zu Hosea 11.1 vertritt dieselbe Ansicht einer mythologischen Herkunft der Gottessohnschaft Israels H. W. WOLFF, *Dodekapropheten 1, Hosea*, BK XIV/1 (Neukirchen 1961) 256–257.

Diese Sicht der Dinge liegt auch dem Artikel zugrunde: H.-J. KRAUS, *Vatername Gottes*, in: RGG 6 (Tübingen 1962) 1234, ebenso B. W. ANDERSON, *God, names of God*, in: *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated Encyclopedia*, 2 (Nashville – New York 1962) 415; gleichfalls J. ZOBEL, *Der bildliche Gebrauch der Verwandtschaftsnamen im Hebräischen mit Berücksichtigung der übrigen semitischen Sprachen* (Diss.) (Halle a. S. 1932) 11; L. PERLITT, *Der Vater im Alten Testament*, in: *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament*, hrsg. v. H. TELLENBACH (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1976) 98 f. (von den mythologischen Vorstellungen einer Zeugung durch Gott «zeigt[e] das A. T. nur noch ganz flache Spuren – flach vor allem, weil die polytheistische Möglichkeit entfällt» [S. 98]).

Noch zurückhaltender ist J. L. MCKENZIE, *The Divine Sonship of Men in the Old Testament*, in: CBQ 7 (1945) 326–339, bes. 339: er betrachtet die alttestamentliche Auffassung von der Vaterschaft Gottes und der Gottessohnschaft des Menschen als «*a peculiar creation of the religion of the Old Testament*», die nicht aus andern altorientalischen Religionen «geliehen» sei. (In diesem Aufsatz findet man *alle einschlägigen* Stellen zu Gottes Vaterschaft und zur Gottessohnschaft des Menschen *zusammengestellt* und mit einem knappen *Kommentar versehen*.) C. ORRIEUX, *La paternité de dieu dans l'ancien testament*, in: *Lumière et vie* 20 (1971) Nr. 104, S. 59–74, hier 63, betrachtet es als unmöglich, die «*signification particulière de la paternité divine chez les Hébreux nomades, s'ils en connaissaient une (sic!)*», festzustellen. (Das ganze Heft 104 ist übrigens der *Vaterschaft Gottes* gewidmet, und es ist charakteristisch, welch einen breiten Raum neben den exegetischen und theologischen Beiträgen die *psychologische* Deutung des Vater-(Sohn-) Bildes, *zwei* Aufsätze, einnimmt, zu dem ein Aufsatz über Vaterbild und Autorität in der Gesellschaft aus *soziol.* Sicht tritt, so daß leicht der falsche Eindruck entstehen könnte, man habe den Symbolgehalt dieses Vater-Söhne-Bildes erschöpft, wenn man ihn auf *Autorität* und auf *affektive Beziehung* hin aufgeschlüsselt hat.)

Inhalt eingießen mußte? Die zweite Frage: Was ist dieser *neue Inhalt* des Vaternamens für JHWH?

Beginnen wir mit der Beantwortung der zweiten Frage. Vielleicht wird von dieser Antwort her Licht auf die erste fallen. Die Vaterschaft Gottes und die ihr auf seiten der Menschen entsprechende Gotteskindschaft im Alten Testament haben *verschiedene Deutungen* empfangen.

Israels Gottessohnschaft oder Erstgeburtsrecht bei Gott (z. B. Ex 4.22) ist bildhafte Veranschaulichung von Israels *Erwählung*².

² So z. B. W. MARCHEL, Abba, Père! (s. Anm. 1) 52, 228, 230 (1. Aufl.: S. 41, 251, 253–254): «Dans l'A. T. ...c'est l'élection du peuple par Yahvé qui fonde la dénomination de Dieu comme Père... De toute évidence, l'origine de l'idée de paternité divine, propre à l'A. T., ne doit être recherchée ni dans le système du totémisme, ni dans le culte des ancêtres, ni dans le lien du sang, mais dans l'élection seule» (S. 228; 1. Aufl.: S. 251 mit geringfügigen Unterschieden; Hervorhebungen von mir, A. S.); siehe auch J. JEREMIAS, Abba (s. Anm. 1) 16–17; P. POKORNÝ, Der Gottessohn. Literarische Übersicht und Fragestellung (Theologische Studien 109) (Zürich 1971) 10; W. TWISSELMANN, Die Gotteskindschaft der Christen nach dem Neuen Testament (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 44) (Gütersloh 1939) 27; V. HUONDER, Israel Sohn Gottes (s. Anm. 1) 27; W. RUDOLPH, Hosea, KAT XIII 1 (Gütersloh 1966) 214 (zu Hos 11. 1); W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 170–172. Ebenso E. PAX, Gotteskindschaft, in: LThK 4 (Freiburg i. Br. 1960) 1115; J. GNILKA, Vaterschaft Gottes, in: LThK 10 (Freiburg i. Br. 1965) 618.

G. FOHRER, Geschichte der israelitischen Religion (de Gruyter Lehrbuch) (Berlin 1968) 184 lehnt es ab, die *Begründung* des Vaternamens Gottes in der *Erwählung* Israels zu sehen. Dieser Name drücke vielmehr JHWHs *personhafte Liebe* zu Israel aus (s. unten Anm. 5).

Sohnschaft Israels als Ausdruck der Erwählung ferner bei M. E. BOISMARD, Dieu notre père, in: Grands thèmes bibliques, éd. M. E. BOISMARD u. a. (Paris o. J. [= 1958]) 67, 69; bei E. LOHSE, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (Theologische Wissenschaft 5) (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1974) 36; G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth (Urban-Bücher 19) (Stuttgart 4-1956) 114 f.; R. SCHULTE, Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung, in: Mysterium salutis. Grundriß einer heilsgeschichtlichen Dogmatik, hrsg. v. J. FEINER und M. LÖHRER, II (Einsiedeln–Zürich–Köln 1967) 61 f.; bei J. DUPONT, Les Béatitudes, t. III, Les Évangélistes, EB (Paris 1973) 656: «mais ce titre (sc. Sohn Gottes) ... caractérise la prérogative d'Israël comme tel».

Die *Erwählung Israels* als Grundlage der Vaterschaft Gottes hat schon M.-J. LAGRANGE, La paternité de Dieu dans l'Ancien Testament, in: RB 5 (1908) 482–484 angegeben; siehe ferner O. CULLMANN, Christologie du Nouveau Testament (Bibliothèque théologique) (Neuchâtel 1958) 237 f.; W. KASPER, Jesus der Christus (Mainz 1974) 129.

B. M. F. VAN IERSEL S. M. M., «Der Sohn» in den synoptischen Jesusworten. Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu?, SNT 3 (Leiden 1961) 105 sieht als *psychologischen Anknüpfungspunkt* der Vaterbezeichnung Gottes im A. T. die *Ehrfurcht* und die *Dankbarkeit* des Menschen auf der einen, die *Fürsorge Gottes* auf der andern Seite, aber in der theologischen Reflexion beruhe die Vaterbezeichnung Gottes auf der *Erwählung*. – Vgl. auch TH. DE KRUIJF, Der Sohn des

Der göttliche Ausspruch, daß JHWH der Vater des Königs und der König JHWHs Sohn sei (2 Sam 7.14; Ps 89.27), bedeutet gleichermaßen die *Erwählung Davids* und seines *Hauses*, d. h. seiner Nachfolger auf dem Throne zu Jerusalem. Gottes Vaterschaft sei in diesem Fall nach der Auffassung mancher als *Adoptivvaterschaft* zu verstehen. JHWH adoptiere den davidischen Königssohn bei seiner Thronbesteigung, so daß er zum Königssohn werde (z. B. Ps 2.7) ³. Auch Israels Gottessohn-Würde

lebendigen Gottes. Ein Beitrag zur Christologie des Matthäusevangeliums (Analecta Biblica 16) (Rom 1962) 9 (Erwählung Israels), 11 (Erwählung des davidischen Königs); siehe weiter A. DESCAMPS, «Fils de Dieu» (s. unten Anm. 4 Ende) 536, 570; B. DUHM, Die Psalmen, KCHAT (Tübingen 1922) 9: der Sohnestitel und ganz besonders der Name «Erstgeborener» drücken den *Vorrang* des so Bezeichneten vor allen andern, Sklaven oder Geschwistern aus, und sie lassen ihn als *Gottes Stellvertreter* erkennen (s. unten Anm. 63); daß Ex 4.22 f. einen Vorrang Israels vor den andern Völkern bedeute, das lehnt ab J. L. MCKENZIE, Divine Sonship (s. Anm. 1) 326, aber er betont, daß diese Gottessohnschaft Israels Gottes besondere Liebe und Israels besondere Würde besage; siehe weiter S. 327–330 zur Erwählung als Inhalt von Israels Gottessohnschaft, S. 334 f. (zu Ps 2.7 «This verse is spoken by the divinely *chosen* messianic king» [Hervorhebung von mir, A. S.]); G. COOKE, The Israelite King as Son of God, in: ZAW 73 (1961) 202–225, hier 217 f., 224 f. (Erwählung und Bund sind die Wurzeln von Israels Gottessohnschaft, die dann auf David und sein Haus auf Grund ihrer Erwählung übertragen wurde); J. HEMPEL, Gott und Mensch (s. Anm. 1) 177; C. ORRIEUX, paternité de dieu (s. Anm. 1) 67.

³ Siehe dazu neben der in Anm. 1 und 2 bereits angeführten Literatur M. HENGEL, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte (Tübingen 1975) 37–38; M. NOTH, Gott, König, Volk im Alten Testament. Eine methodologische Auseinandersetzung mit einer gegenwärtigen Forschungsrichtung, in: ZThK 47 (1950) 157–191, für unsern Zusammenhang 185–188 = Gesammelte Studien zum Alten Testament (Theologische Bücherei 6) (München 1966) 188–229, für unsern Zusammenhang 222–225; und siehe J. KÜHLEWEIN, יָהוָה *bēn* Sohn, in: ThHWAT 1 (München–Zürich 1971) 323; H.-J. KRAUS, Vatername (s. Anm. 1) 1234; mit reichen Literaturangaben J. COPPENS, Le messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement (Lectio divina 54) (Paris 1968) 56–59, 63; N. FÜGLISTER, Alttestamentliche Grundlagen (s. unten Anm. 10) 210–212; O. MICHEL-O. BETZ, Von Gott gezeugt, in: Judentum – Urchristentum – Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. v. W. ELTESTER, BZNW 26 (Berlin 1960) 3–5; J. HEMPEL, Gott und Mensch (s. Anm. 1) 174–176.

Aber die «Adoption» im strengen Sinn ist wohl kein zutreffender Begriff für diese Erwählung Davids und seines Hauses durch JHWH, siehe H. DONNER, Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte, in: Oriens Antiquus 8 (1969) 88–119, für unseren Zusammenhang S. 113–114 (in Anm. 138 zu S. 113 schreibt D.: «... Seitdem ist diese Auffassung [sc. die Proklamation des neuen Jerusalemer Königs zum Sohne JHWHs als *Adoptionsakt*] oft vertreten und – zumindest in Deutschland – *communis opinio* geworden ...»), der in dieser Rede vom König als Gottessohn eine rein bildliche Ausdrucksweise sieht: «Das alles führt zu der Frage, ob die Prokla-

sei durch die «Adoption» Israels entstanden. Adoption sei dabei Bild für die Erwählung.

mation der Gottessohnschaft des Königs vielleicht nicht mehr war als eine Bildrede, die das besonders enge Verhältnis Jahwes zu seinem Stellvertreter, seinem 'Beamten', beschreiben sollte» (S. 114).

H. HAAG, יָדָן (s. Anm. 1) 678 hat diese Auffassung zur seinen gemacht. Auch H. GESE, Natus ex Virgine, in: Probleme biblischer Theologie, GERHARD VON RAD zum 70. Geburtstag, hrsg. v. H. W. WOLFF (München 1971) 80 = Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie (BEvTh 64) (Tübingen 1974) 137 hatte schon angedeutet, daß man den Begriff Adoption nur als moderne Interpretation der damaligen Gottessohn-Proklamation des Königs verstehen sollte. Auch P. A. H. DE BOER, Son of God (s. Anm. 1) 204, macht auf eine Schwierigkeit aufmerksam, die Adoptionsvorstellung auf die Gottessohnschaft der jüdischen Könige anzuwenden. Im Gegensatz zu DONNER hält er die Adoption für eine *israelitische Institution*, und da sie mit der Erbschaft und deshalb mit dem *Ableben* des Adoptanten verbunden sei, passe sie nicht auf das Verhältnis JHWHs zum König. Diese Argumentation kommt an Hieb- und Stichfestigkeit nicht an DONNERS gründlichere Behandlung desselben Themas heran. Gegen DONNER hält H. J. BOECKER an der Adoption des neuen Königs durch JHWH fest, siehe H. J. BOECKER, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient (Neukirchener Studienbücher 10) 103–106, bes. 105 f. (Lit.!).

W. TWISSELMANN, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 27 f. und V. HUONDER, Israel Sohn Gottes (s. Anm. 1) 27 f. verwenden den Begriff *Adoption* für die Gottessohnschaft *Israels* auf Grund seiner Erwählung durch Gott, ebenso E. PAX, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 1115; O. BAUERNFEIND, Gotteskindschaft, in RGG 2 (Tübingen 1958) 1798 f.; R. SCHULTE, Vorbereitung (s. Anm. 2) 62; K. H. SCHEKLE, Theologie des Neuen Testaments, II Gott war in Christus (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament) (Düsseldorf 1973) 207 f.; W. KASPER, Jesus (s. Anm. 2) 129. Eine «etwas unscharfe» Adoptionsvorstellung in der alttestamentlichen Konzeption vom König oder von Israel als Gottessohn setzt auch L. PERLITT, Vater (s. Anm. 1) 99 f. voraus; ebenso J. L. MCKENZIE, Divine Sonship (s. Anm. 1) 335. G. COOKE, The Israelite King (s. Anm. 2) 209–216, sieht die Schwierigkeiten, in Ps 2; 89 und 2 Sam 7 von einer adoptiven Gottessohnschaft des Königs zu sprechen, da die Adoption im A. T. kaum bezeugt ist. Er schlägt vor, nur in einem unscharfen, lockeren Sinn von Adoption zu sprechen und führt die Vorstellung der Adoption auf eine altorientalische, vom A. T. übernommene Ausdrucksweise zurück. Immerhin sei die Adoption die *einzigste Möglichkeit*, die Sohnschaft von Ps 2; 89 und 2 Sam 7 adäquat zu interpretieren.

Jüngst hat T. N. D. METTINGER, King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings (Coniectanea Biblica, Old Testament Series) (Lund 1976) 265–267 die Diskussion gründlich und vorsichtig fortgesetzt und nimmt wie G. COOKE (oben) an, die Adoptionsvorstellung als Erklärung der königlichen Gottessohnschaft sei zusammen mit der ganzen königlich-politischen Terminologie, die in der akkadischen Diplomatsprache üblich war, übernommen worden, ohne daß es deswegen in Israel die Rechtsinstitution der Adoption geben mußte. Für M. ist entscheidend, daß der König Sohn Gottes *wird*, denn Ps 2.7 ist *performativ* zu verstehen, und das «heute» gibt den Zeitpunkt an, an dem der König zum Sohn Gottes wird. Für diesen Vorgang paßt der Begriff Adoption am besten. Bei M. findet sich auch weitere Lit. zur Gottessohnschaft des Königs in Israel.

Neben die Erwählung tritt als Deutung der Vaterschaft JHWHs seine *Autorität*, die mit der großen Autorität des israelitischen Vaters im Kreise seiner Familie vergleichbar sei. Gottes Vatername hebe so die *Distanz* hervor, die zwischen Israel und seinem Gott herrsche⁴. Gottes Vatername sei in der väterlichen Haltung Gottes, des *Beschützers*, des *fürsorgenden*, *besorgten* Vaters begründet, der seine *Verantwortung* wahrnehme, und dessen *Liebe* so unzerstörbar und hingebend sei, wie nur die *Elternliebe* es ist⁵. Man begegnet auch der Meinung,

⁴ G. FOHRER, υἱός (s. Anm. 1) 353, Z. 9 ff.; DERS., Geschichte der israelitischen Religion (s. Anm. 2) 184; H. RINGGREN, זָן in: ThWAT 1 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1970) 18–19; E. JENNI, זָן 'āb Vater (s. Anm. 1) 6, 15 f., Th. VRIEZEN, An Outline (s. Anm. 1) 173; G. QUELL, Vaterbegriff (s. Anm. 1) 969, Z. 33 ff.; 970, Z. 4 ff., Z. 35 ff.; W. MARCHEL, Abba, Père! (s. Anm. 1) 56 (1. Aufl. S. 45); W. EICHRODT, Theologie des Alten Testaments, Teil I Gott und Volk (Göttingen 1968) 152 f.; J. JEREMIAS, Abba (s. Anm. 1) 15; J. GNILKA, Vaterschaft Gottes (s. Anm. 2) 618. Ferner ist die *Souveränität* Gottes, von dem der Mensch *abhängt*, der Hauptinhalt des Vaternamens Gottes für E. JACOB, Théologie de l'Ancien Testament (Bibliothèque théologique) (Neuchâtel 1968) 164; W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 177, 180; P. A. H. DE BOER, Son of God (s. Anm. 1) 205 f. «*In summary, we may say that the expression, 'the son of god', had in the Old Testament the basic meaning: he who belongs to the circle in which the god exercises fatherly authority and for which he manifests fatherly concern* (S. 205) ... The representation of the people as a son of god is intended *first of all* to say that Yhwh has a *right* to be worshipped, and *he alone*» (S. 206) (Hervorhebung von mir, A. S.).

Für A. DESCAMPS, Pour une histoire du titre « *fils de Dieu*». Les antécédents par rapport à Marc, in: L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction (Bibl. Ephém. Theol. Lovan. 34) (Löwen-Gembloux 1974) 529–571, hier S. 534, bedeutet der Vergleich Gottes mit einem Vater seine Autorität und seine Liebe und setzt die Erwählung und den Bund voraus; ähnlich L. PERLITT, Vater (s. Anm. 1) 100 f.: der Vergleich Gottes mit einem Vater zielt «*auf Autorität und Gehorsamsforderung des pater familias*» (siehe auch die folgende Anm.); G. BORNKAMM, Das Vaterbild im Neuen Testament, in: Das Vaterbild in Mythos und Geschichte ..., hrsg. v. H. TELLENBACH (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976) 137 f.; J. HEMPEL, Gott und Mensch (s. Anm. 1) 173, 176, 178 «*sodann ist zu betonen, wie diese Assimilation des Vater-Sohn-Bildes (sc. durch Israel) seine Eingliederung ... in das Bewußtsein um die Herrscherstellung Jahves mit sich bringt*» (Hervorhebung von J. H.).

⁵ *Schutz und Fürsorge, Liebe und zärtliche Zuneigung, sowie Barmherzigkeit* werden oft genannt, um den Inhalt des Vaternamens Gottes auseinanderzufalten: siehe die schöne Deutung der israelitischen Eigennamen, in denen *Gott als Vater*, *Bruder* oder *Oheim* vorkommt, und in denen sich die *Schutz- und Hilfeerwartung* der Gottheit gegenüber vertrauensvoll äußert, bei E. DHORME, L'évolution religieuse d'Israël, t. 1, La religion des Hébreux nomades (Bruxelles 1937) 317 f.; G. FOHRER, υἱός (s. Anm. 1) 353, Z. 21 ff.; DERS., Geschichte der israelitischen Religion (s. Anm. 2) 184; G. QUELL, Der Vaterbegriff (s. Anm. 1) 970, Z. 13 ff., Z. 31 ff.; H. RINGGREN, זָן (s. Anm. 4) 17 f.; DERS., Israelitische Religion (Die Religionen der Menschheit, hrsg. v. C. M. SCHRÖDER, 26) (Stuttgart 1963) 77 (Gottessohnschaft *Israels*), 206 (Gottessohnschaft *des Königs*). R. äußert sich vorsichtig

Gott trage den Vaternamen als *Schöpfer*⁶. Oder es sei die *Ähnlichkeit*,

und eher negativ über eine ursprüngliche mythisch-naturhaft verstandene Bedeutung des Vaternamens Gottes: «Offenbar handelt es sich hier nicht um irgendeine *mythologische Vorstellung* von der *göttlichen Herkunft des Volkes* – was doch in älteren Schichten der Religion *möglich wäre* ... –, sondern ist die Absicht vielmehr, die *Liebe* und *Fürsorge Jahwes* einzuschärfen» (S. 77). «Die Annahme einer *physischen Zeugung* ist ... wohl *ausgeschlossen* (sc. des Königs in 2 Sam 7. 14 und Ps 89. 27–28); alle Wahrscheinlichkeit spricht ... dafür, daß hier eine Adoptionsformel vorliegt. Demgemäß handelt es sich ... um ein *Schutzverhältnis*: der *König* steht unter der besonderen *Obhut Jahwes*» (S. 206) (Hervorhebung von mir, A. S.); die *Liebe* Jahwes zum König als zu seinem *Sohn* setzt auch N. FÜGLISTER, Alttestamentliche Grundlagen (s. unten Anm. 10) 211 an die *erste Stelle* bei der «mit dem Gottessohn-Titel verbundenen oder zu verbindenden Konnotationen»; ähnlich schon J. HEMPEL, Gott und Mensch (s. Anm. 1) 173: «Das Bild (sc. von Gottes Vaterschaft) umspannt fraglos stärker die Verbundenheit als den Abstand.»

E. JENNI, אֲבִי 'āb Vater (s. Anm. 1) 6, 17; W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 130 f., 133 f., 147, 155 f., 160, 166 f., 171 f., 182 usw.; W. MARCHEL, Abba, Père! (s. Anm. 1) 49 (1. Aufl. S. 37), 56 (1. Aufl. S. 45), 230 (1. Aufl. S. 253 f.); J. JEREMIAS, Abba (s. Anm. 1) 15, 17; siehe ferner O. PROCKSCH, Theologie des Alten Testaments (Gütersloh 1950) 507 f.; W. EICHRODT, Theologie I (s. Anm. 4) 31 f., 152 f.; W. TISSELMANN, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 26, 28, 30; V. HUONDER, Israel Gottes Sohn (s. Anm. 1) 24 f., 28; J. KÜHLEWEIN, אֲבִי bēn Sohn (s. Anm. 3) 324 (mit einem zustimmend angeführten Zitat aus H. W. WOLFF, Hosea, BK XIV/1 (Neukirchen 1961) 255 («ein intimes Fürsorge-, Führungs- und Gehorsamsverhältnis» [sc. ist mit dem Israel verliehenen Gottessohn-Namen begründet])); M. HENGEL, Sohn Gottes (s. Anm. 3) 37; H.-J. KRAUS, Vaternamen (s. Anm. 1) 1234; J. GNILKA, Vaterschaft Gottes (s. Anm. 2) 618; M. E. BOISMARD, Dieu notre père (s. Anm. 2) 67–69; O. BAUERNFEIND, Gotteskindschaft (s. Anm. 3) 1799; J. DUPONT, Béatitudes (s. Anm. 2) 660; J. CARMIGNAC, Recherches sur le «Notre Père» (Paris 1969) 56 (bei C. reiche Lit. f.); K. H. SCHEKLE, Theologie (s. Anm. 3) 207 f.; die *Sorge* des Herrn für Israel ist der *psychologische Anknüpfungspunkt* für Gottes Vaternamen nach B. M. F. VAN IERSEL, «Der Sohn» (s. Anm. 2) 105; P. A. H. DE BOER, Son of God (s. Anm. 1) 205 f. (siehe das Zitat in unserer Anm. 4); L. PERLITT, Vater (s. Anm. 1) 100 f.; der Vergleich zielt «auf Liebe, Erbarmen und innerste Gebundenheit des Vaters ... das tertium comparationis zwischen menschlichen Vätern und göttlichem Vater ist ... allein die lebendige, erbarmende Liebe» (zu Jes 63.15 f.); G. BORNKAMM, Vaterbild (s. Anm. 4) 137 f.; J. L. MCKENZIE, Divine Sonship (s. Anm. 1) 326 f., 330, 333 («Few Old Testament passages express the love of Yahweh for Israel with more exquisite tenderness»); MCK. bezieht sich auf Jer 31.9, 20); DERS., Divine Sonship and Individual Religion, in: CBQ 7 (1945) 32, 45–47 (McK. wehrt sich hier gegen eine Auffassung von Gottes Vaterschaft, die *nur* väterliche Autorität bedeutet, und hebt die Liebe als *bestimmenden Inhalt* dieser Vaterschaft hervor); C. ORRIEUX, paternité de dieu (s. Anm. 1) 66–72 («un père pardonne plus facilement qu'un mari», S. 66 zu Hosea! Die väterliche Liebe ist als verzeihende Liebe gedeutet).

⁶ W. TISSELMANN, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 27; TH. VRIEZEN, An Outline (s. Anm. 1) 173; V. HUONDER, Israel Sohn Gottes (s. Anm. 1) 29; E. JENNI, אֲבִי 'āb Vater (s. Anm. 1) 15–16; E. PAX, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 1115; W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 164, 169; R. SCHULTE, Vorbereitung (s. Anm. 2) 61 f., 63.

die zwischen Gott und dem Menschen walte oder walten müsse, die das Vaterverhältnis schaffe⁷.

Ferner habe die Verwandtschaft, die zwischen der *Erziehung* von Kindern und der Führung, Anleitung und Bestrafung Israels durch JHWH besteht, Anlaß gegeben, diesen mit dem Vaternamen anzurufen⁸.

G. QUELL, *Der Vaterbegriff* (s. Anm. 1) betitelt den Schlußabschnitt, 971–974: «Die Tendenz zur Universalität im Vaternamen Gottes», die auf der *Schöpfung* beruht; J. CARMIGNAC, *Notre Père* (s. Anm. 5) 56. B. M. F. VAN IERSEL, «Der Sohn» (s. Anm. 2) 105, Anm. 7; J. L. MCKENZIE, *Divine Sonship* (s. Anm. 1) 327, 329 (Erschaffung im Sinne der Erschaffung des *Volkes Israel*), 331 (zu Ps 103.13 f.) 332 (zu Mal 2.10); diesen Inhalt der Vaterschaft Gottes betont stark J. HEMPEL, *Gott und Mensch* (s. Anm. 1) 176 f.; auch C. ORRIEUX, *paternité de dieu* (s. Anm. 1) 72–74.

⁷ Siehe TH. VRIEZEN, *An Outline* (s. Anm. 1) 174: die priesterschriftliche Bezeichnung des Menschen als *Bild und Gleichnis Gottes* ersetzt die Bezeichnung des Menschen als *Sohn* oder *Kind Gottes*, wie aus dem Vergleich von Gen 1.26 mit 5.3 klar hervorgeht. Die Bedeutung dieser priesterschriftlichen Charakterisierung des Menschen liegt nach V., S. 413 im Aufweis seiner «vocation to be God's vice-regent on earth but most of all to reflect in his nature the nature of God, just as the child is the image of the father» (Hervorhebung von mir, A. S.). Anders bestimmt die Ähnlichkeit V. HUONDER, *Israel Sohn Gottes* (s. Anm. 1) 24–25: «Denn der erstgeborene Sohn gilt als der eigentliche Träger der väterlichen Lebenskraft. Israel als Gottes erstgeborener Sohn wird so gleichsam zum *Träger des göttlichen Lebens*, zum Inkarnationsprinzip Gottes.» (Hervorhebung von mir, A. S.; die Ähnlichkeit ist hier das dem Vater und Sohn gemeinsame Leben, das als eine Art Kontinuum zwischen Vater und Sohn verstanden ist.) Auf der Ähnlichkeit zwischen Gott und den Menschen beruht die Gottessohnschaft der 7. Seligpreisung bei Mt 5.9 nach H. WINDISCH, *Friedensbringer – Gottessöhne*. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung, in: ZNW 24 (1925) 240–260, für unsern Zusammenhang S. 240, 248 und 259; auch J. DUPONT, *Béatitudes* (s. Anm. 2) 664 sieht in der 7. Seligpreisung eine *Ähnlichkeit* zwischen Gott, dem Vater, und den Friedensstiftern: denn «il y a conformité (sc. des Menschen) à la conduite *miséricordieuse* de Dieu» (Hervorhebung von mir, A. S.): beide, Gott und die Friedensstifter, kommen in der *Barmherzigkeit* zusammen: «L'élément commun entre action pour la paix et filiation divine doit se chercher dans la *miséricorde*» (ibid., Hervorhebung von mir, A. S.).

Siehe weiter: L. BOUYER, *Le Père invisible. Approches du mystère de la divinité* (Paris 1976) 192. N. FÜGLISTER, *Alttestamentliche Grundlagen* (s. unten Anm. 10) 211 verwendet für den König als *Sohn Gottes* statt des Ausdrucks Ähnlichkeit mit *Jahwe* den «eine(r) erstaunlich weitgehenden *Parallelisierung des Königs mit Jahwe*» (Hervorhebung des Verf.).

⁸ Vgl. E. JENNI, אֲבִי Vater (s. Anm. 1) 15; V. HUONDER, *Israel Sohn Gottes* (s. Anm. 1) 26–27; W. TWISSELMANN, *Gotteskindschaft* (s. Anm. 2) 29; H. RINGGREN, אֲבִי (s. Anm. 1) 18. W. SCHLISSKE, *Gottessohn* (s. Anm. 1) 172–179, 183 schreibt die Auslegung des Vaternamens Gottes im Sinne seiner *erziehenden* Führung Israels der *Weisheit des A. T.* zu; diese Deutung findet man auch bei E. SCHILLEBEECKXS, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg–Basel–Wien) 1975 441 f.; J. CARMIGNAC, *Notre Père* (Paris 1969) 56.

Daß Gott seine Söhne züchtigt wie ein Vater, ist eine beliebte Auslegung des

Vom Menschen aus betrachtet seien Gottes Vaterschaft und die ihr entsprechende Kindschaft des Menschen Grundlage eines *Vertrauensverhältnisses* zu JHWH⁹, aber nicht weniger Verpflichtung zu *Gehorsam, Treue, Ehrfurcht* gegenüber dem Vater JHWH¹⁰. Ja, aus dem Vater-

Vater-Sohn-Bildes im frühen Judentum, siehe E. HUNTRESS, «Son of God» in Jewish Writings prior to the Christian Era, in: JBL 54 (1935) 117–123, hier 119.

⁹ Siehe z. B. E. DHORME, L'évolution religieuse (s. Anm. 5) 317–318; V. HUONDER, Israel Sohn Gottes (s. Anm. 1) 29; J. GNILKA, Vaterschaft Gottes (s. Anm. 2) 618; G. QUELL, Der Vaterbegriff (s. Anm. 1) 965, Z. 49–52; TH. VRIEZEN, An Outline (s. Anm. 1) 173; W. TWISSELMANN, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 29.

Für den *König insbesondere* unterstreicht N. FÜGLISTER, Alttestamentliche Grundlagen (s. unten Anm. 10) 211 die Nähe Jahwes zum König, «das vertrauensvoll persönliche Verhältnis des Königs zu 'seinem' Gott» (Hervorhebung vom Verf.).

¹⁰ Vgl. z. B. W. MARCHEL, Abba, Père! (s. Anm. 1) 230 (1. Aufl. S. 253): «l'idée de paternité divine... semble exprimer un rapport d'appartenance réciproque: Yahvé est Père et Israël est son premier-né; autorité et protection paternelle de la part de Dieu, *soumission* et *fidélité* de la part de son peuple» (Hervorhebung von mir, A. S.), 56 (1. Aufl. S. 45): «il (sc. Gott als Vater) ... exige *obéissance* et *vénération* de la part de celui qui est son fils, sa *propriété* ...» (Hervorhebung von mir, A. S.); siehe ferner E. JENNI, אב 'āb Vater (s. Anm. 1) 16; J. KÜHLEWEIN, בן bēn Sohn (s. Anm. 3) 324; G. FOHRER, υἱός (s. Anm. 1) 353, Z. 9–13; V. HUONDER, Israel Sohn Gottes (s. Anm. 1) 31, und S. 25 spricht H. von einem «Dienstauftrag» des Sohnes und verweist auf O. EISSFELDT, Sohnespflichten im Alten Orient, in: Syria 43 (1966) 39–47 = Kleine Schriften IV (Tübingen 1968) 264–270, wo E. die Gottessohnschaft jedoch nicht in die Betrachtung miteinbezieht; Sohnschaft und Dienst werden auch verbunden in P. POKORNÝ, Gottessohn (s. Anm. 2) 24. Vgl. auch J. JEREMIAS, Abba (s. Anm. 1) 64, für den die Gebetsanrede «Abba» die «Hingabe des Sohnes in *Gehorsam* gegenüber dem Vater» bedeutet und «Ausdruck des *gehorsamen Vertrauens* (Mk 14, 36 par)» ist (Hervorhebung von mir, A. S.); W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 172, 177, 180.

In einem besonderen Sinn definiert TH. VRIEZEN, The Religion of Ancient Israel (London 1967) 181 die *Sohnschaft des Königs* (Ps 2) als Auftrag zum *höchsten Dienste* JHWHs: «By his anointing the king was consecrated to his *sonship of God*, which made him the *servant-in-chief of Yahweh* ...» (Hervorhebung von mir, A. S.).

Die *Gehorsamsforderung*, die in der Sohnschaft beschlossen ist, heben auch ins Licht M. E. BOISMARD, Dieu notre père (s. Anm. 2) 69; E. LOHSE, Grundriß (s. Anm. 2) 36.

Der Gehorsam ist es, der zu Söhnen Gottes macht, siehe R. BULTMANN, Jesus (Siebenstern-Taschenbuch 17) (München–Hamburg 1964 [= Lizenzausgabe der Erstausgabe Tübingen 1926]) 131 f.; O. BAUERNEFELD, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 1798 f., der diesen Gehorsam «*Bewährung*» nennt.

Die Sohnschaft des Königs ist insbesondere ein Auftrag und Dienst, der König ist gleichzeitig sowohl Sohn als auch Knecht (oder Vasall, Stellvertreter), siehe N. FÜGLISTER, Alttestamentliche Grundlagen der neuteamentlichen Christologie, in: Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. v. J. FEINER u. M. LÖHRER, III/1 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1970) 209–212. Siehe J.-M. LAGRANGE, Paternité de Dieu (s. Anm. 2) 485: «on voit percer... cette *exigence* qu'il faut être *fidèle* pour mériter vraiment le titre de *fils de Yahvé*» (Hervorhebung von mir,

Sohn-Verhältnis ergebe sich als unvermeidliche Folgerung die Erschwerung der *Schuld* Israels, denn durch seine Auflehnungen widerspreche es seinem eigenen Vater ins Angesicht und qualifiziere dergestalt seine Sünde als Verletzung der *pietas* ¹¹.

Die Gottessohnschaft nimmt auf jeden Fall den Menschen in eine enge *Gemeinschaft* mit Gott auf ¹². Gemeinschaft mit JHWH, d. h. *Zugehörigkeit zu seiner Sphäre*, bedeutet der Titel «Gottessöhne» auch bei den himmlischen Wesen, die JHWH als Hofstaat und Ratsversammlung umgeben ¹³.

A. S.); O. CULLMANN, *Christologie* (s. Anm. 2) 237 f.; W. KASPER, *Jesus* (s. Anm. 2) 129; *Ehrfurcht und Dankbarkeit* sind der «psychologische Anknüpfungspunkt» für den Vaternamen Gottes bei B. M. F. VAN IERSEL, «Der Sohn» (s. Anm. 2) 105. P. A. H. DE BOER, *Son of God* (s. Anm. 1) 203 legt besonderes Gewicht auf den vom Sohn verlangten Gehorsam: «The son of God is the servant of god.» J. L. MCKENZIE, *Divine Sonship* (s. Anm. 1) 332 f., 333 f. (zu Weish. 2.13, 16, 18; hier ist die *Gerechtigkeit* des Gerechten in Israel das Fundament der Sohn-Gotteswürde), so auch E. HUNTRESS, «Son of God» (s. Anm. 8) 122 f.

¹¹ Siehe dazu W. SCHLISSKE, *Gottessöhne* (s. Anm. 1) 168 f., 171; M. E. BOISMARD, *Dieu notre père* (s. Anm. 2) 68; die Sohnschaft Israels ist vor allem als Verpflichtung und Erschwerung der Sünde verstanden in Dtn 32.5, 6, 18, 19, 20: siehe P. WINTER, *Der Begriff «Söhne Gottes» im Moselied Dtn 32.1–43*, in: ZAW 67 (1955) 48; J. L. MCKENZIE, *Divine Sonship* (s. Anm. 1) 327 f., 330, 332.

¹² Dies stellen fast alle in den vorausgehenden Anm. genannten Autoren zusammenfassend fest. Es seien als Beispiele besonders erwähnt: G. FOHRER, *υἱός* (s. Anm. 1) 353, Z. 25 «(das Vater-Sohn-Verhältnis ...) hebt seine *Verbundenheit* (sc. JHWHs) mit seinem Volk hervor» (Hervorhebung von mir, A. S.); W. MARCHEL, *Abba, Père!* (s. Anm. 1) 52 (1. Aufl. 41) «la paternité de Dieu et la filiation d'Israël se présentent... comme l'expression de la relation *mutuelle d'appartenance* comportant l'*union intime et religieuse* entre le peuple élu et son Dieu» (Hervorhebung von mir, A. S.; geringfügige Unterschiede in der 1. Aufl.); E. DHORME, *L'évolution religieuse* (s. Anm. 5) 313: «Il est tout naturel d'*incorporer cette divinité à la famille* par les relations qui existent entre les membres d'un même groupe» (Hervorhebung von mir, A. S.). O. PROCKSCH, *Theologie* (s. Anm. 5), stellt den ganzen Abschnitt über Gottes Vaterschaft und Israels Gottessohnschaft, S. 503–511, unter den bezeichnenden Titel: «*Die Gottesfamilie*» (S. 503). Siehe auch R. DE VAUX, *Histoire ancienne d'Israël. Des origines à l'installation en Canaan*, EB (Paris 1971) 335: «Maintenant Yahvé est avec Moïse pour le service du peuple, et c'est *avec le peuple* que Yahvé est *uni d'une manière éminente*: Israël est son peuple, son fils premier-né» (Hervorhebung von mir, A. S.; DE VAUX bespricht Ex 4.22 f.).

¹³ Auch hier wird meistens angenommen, es habe sich *ursprünglich*, voralt-testamentlich, um eine echte, *durch Zeugung* vom Vatergott abstammende Götterfamilie gehandelt, so W. SCHLISSKE, *Göttersöhne* (s. Anm. 1) 15–78 (Lit.) und siehe die in Anm. 1 genannte Lit.; ferner H. RINGGREN, *Israelitische Religion* (s. Anm. 5) 84 f.: nach ihm waren diese «Göttersöhne» «göttliche, himmlische Wesen», die keine «Götter im strengsten Sinn des Wortes» und offenbar auch nicht von Gott gezeugt waren.

3.

Der Natur der Sache gemäß stellt sich die Frage nach dem *Inhalt* von Gottes Vaternamen im Neuen Testament nochmals ganz neu, weil Jesus in einer nur ihm *eigenen* Weise Gott mit «*Abba*», Vater, anredet ¹⁴. Welche Bedeutung hat er in dieser Anrede «*Abba*» gesehen?

Auch hier überrascht uns eine recht breit gestreute Deutung dieser Vater-Anrede der Gebete Jesu: manche Exegeten heben die *Schlichkeit* und *Unmittelbarkeit* der Anrede «*Vater*» im Munde Jesu hervor ¹⁵.

¹⁴ Den Nachweis siehe bei J. JEREMIAS, *Abba* (s. Anm. 1) 58–63; vgl. dazu E. SCHILLEBEECKXS, *Jesus* (s. Anm. 8) 230–235 (auf S. 227 weitere Lit.), oder bei W. MARCHEL, *Abba, Père!* (s. Anm. 1) 99–123 (1. Aufl. S. 99–127).

¹⁵ Siehe in diesem Sinn J. JEREMIAS, *Abba* (s. Anm. 1) 63: «*Er* (sc. Jesus) hat so mit seinem Gott geredet, wie das Kind mit seinem Vater, so *schlicht*, so *innig*, so *geborgen*. Das *Abba* der Gottesanrede Jesu enthüllt das Herzstück seines *Gottesverhältnisses*» (Hervorhebung von mir, A. S.); siehe DENS., *Neutestamentliche Theologie*, Erster Teil, Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971) 73 (die Ergebnisse des Aufsatzes: *Abba* [s. Anm. 1] sind hier unverändert und zusammengefaßt dargeboten, so daß sich im folgenden ein gesondertes Zitieren der «*Neutestamentlichen Theologie*» erübrigt); E. SCHILLEBEECKXS, *Jesus* (s. Anm. 8) 231: die Gebetsanrede *Abba*, die historisch sicher ist, «*lehrt uns ... die unkonventionelle Art des Umgangs Jesu mit Gott, dessen ungezwungene selbstverständliche Einfachheit*»; S. 232: «... aus der Erinnerung an Jesu *vertraulichen* Umgang mit Gott ...» (Hervorhebung von mir, A. S.); S. 233: «*Die familiäre Bezeichnung Gottes als 'Abba' durch Jesus ... weist unverkennbar auf die religiöse Erfahrung eines innigen Verhältnisses zu Gott hin.*» Siehe ferner W. MARCHEL, *Abba, Père!* (s. Anm. 1) 139–167 (1. Aufl. S. 147–177): «*En invoquant Dieu sous ce titre (sc. Abba), Jésus manifeste la conscience du rapport personnel et absolument unique qu'il entretient avec Dieu, du lien très étroit qui l'unit à Dieu comme à son Père... La relation réciproque entre Jésus et le Père est caractérisée par une unité parfaite et sans égale*» (S. 167; 1. Aufl. S. 176: in anderer Formulierung; Hervorhebungen von mir, A. S.); G. KITTEL, *δββᾱ* in: ThWNT 1 (Stuttgart 1933) 6, Z. 2 f. «... wie das urchristliche *Vater-Kindes-Verhältnis zu Gott* alle ... Möglichkeiten an *Intimität* weit übertrifft ...» (Hervorhebung von mir, A. S.); H. SCHÜRMANN, *Gebet des Herrn* (s. unten Anm. 16) 29: «*Jesu Verhältnis zum Vater ist von einmaliger Innigkeit, ist Liebe und Gehorsam. Dieses liebende Angehören wird aber im Neuen Testament in seiner beispiellosen Einzigartigkeit als Ausdruck der besonderen heilsgeschichtlich-metaphysischen Stellung verstanden, in der 'Sohn' zu seinem 'Vater' steht und 'mein Vater' sagt*» (Hervorhebung von mir, A. S.), siehe auch S. 33, Anm. 42!

Vgl. weiter L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, 1. Jesu Wirken in seiner theologischen Bedeutung, hrsg. v. J. ROLOFF (Göttinger Theologische Lehrbücher) (Göttingen 1975) 250: in der *Abba-Anrede Gottes brachte Jesus «eine einzigartig vertraute Verbundenheit und Hingabe» zum Ausdruck* (Hervorhebung des Verf. s); 250–251: «*Bei Jesus ... ist diese Hingabe offenbar ... eine wurzelhafte Verbundenheit ...*» (hervorgehoben vom Verf.); E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Siebenstern-Taschenbuch 126) (München–

«Abba» sei also gleichsam das Signal des *unmittelbaren Verhältnisses* Jesu zu Gott. Im Vaternamen leuchte daher ein *unmittelbares, nahes, ja intimes Verhältnis* zwischen Vater und Kind auf, das keine Distanz und keine Scheidewände kennt.

Hamburg 1968) 20 f.: Jesu Gottesanrede Abba «weist darauf hin, daß Jesus sich mit seinem Vater *in einzigartiger Weise verbunden* wußte»; L. BOUYER, *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et Christologie* (Paris 1974) 213: «il (sc. Jésus) a, avec son Roi divin, une *relation ineffable* ... c'est là ce que veut dire cette appellation donnée à Dieu: *Abba, Abi*, qui apparaît comme le *privilege de Jésus*, qui lui appartient *en propre et à lui seul*» (Hervorhebung von «Abba, Abi» vom Verf., sonst von mir, A. S.); J. CARMIGNAC, *Notre Père* (s. Anm. 5) 60. Ferner O. CULLMANN, *Christologie* (s. Anm. 2) 244 ff.

In einem *besonderen Sinn* erklärt W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Gütersloh 1966) 236 die «eigenartig alltäglich gestimmte Unmittelbarkeit zu Gott, die gerade auch in der Anrede 'Abba' ... zum Ausdruck kommt»: «Die Nähe zu Gott, die in der Anrede Gottes als Vater zur Sprache kommt, ist identisch mit der eschatologischen Nähe der Gottesherrschaft.» In der Vateranrede mit ihrem *kindlichen Vertrauen* offenbart sich das eigentliche, *natürliche Wesen* des Menschen (S. 237).

W. KASPER, *Jesus* (s. Anm. 2) 130; J. BLANK, *Die Sendung des Sohnes. Zur christologischen Bedeutung des Gleichnisses von den bösen Winzern Mk 12, 1–12*, in: *Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg*, hrsg. v. J. GNILKA (Freiburg–Basel–Wien 1974) 20 f.

In einer *einseitigen* Weise versucht K. BERGER, *Zum Hintergrund christologischer Titel*, in: NTSt 17 (1970–71) 422–425 die Vaterschaft Gottes und die ihr entsprechende Kindschaft auf die *einzigste Dimension des Gottesboten* zurückzuführen, der *Gotteserkenntnis* erlangt hat und aus dieser heraus Gott als Vater anspricht: «Derjenige aber, der die *Erkenntnis Gottes* erlangt hat, kann ihn *als Vater anreden*, und zwar wird dann der familiäre Charakter dieser Anrede betont; die vertrauliche Anrede *ἀββᾶ* dürfte von daher zu erklären sein und ist *Ausdruck des Besitzes der wahren Gotteserkenntnis*. – Die Bekehrung zu Gott (= *Übernahme der Lehre*) schafft das *Verhältnis zwischen Vater und Kindern*» (Hervorhebung von mir, A. S.). Aus der *richtigen* Beobachtung, daß das Vater-Sohn-Verhältnis, auf Gott und Mensch übertragen, *bisweilen* unter dem Aspekt der Weisung gefaßt ist, die von Gott, dem 'Vater' ausgeht und von seinem Boten oder Zeugen, dem 'Sohn', empfangen wird, folgert B., seine Prämissen weit überschreitend, daß Vaterschaft Gottes und die ihr antwortende Gottessohnschaft *nur* die Gemeinschaft zwischen Gott dem Lehrer und seinem Gesandten und Jünger bedeute. Leider ist E. SCHILLEBEECKXS, *Jesus* (s. Anm. 8) 441 f., vgl. 233–236, zu stark auf diese einseitige These B. s. eingegangen; siehe vielmehr zu der aspektreichen Bedeutung der Gotteskindschaft in Qumran O. MICHEL-O. BETZ, *Von Gott gezeugt* (s. Anm. 3) 8–23.

B. M. F. VAN IERSEL, 'Der Sohn' (s. Anm. 2) 110–116 zeigt seinerseits das besondere Verhältnis Jesu zu Gott, das in der Vateranrede angedeutet ist (mit Lit. und Diskussion); für W. GRUNDMANN, *Sohn Gottes. Ein Diskussionsbeitrag*, in: ZNW 47 (1956) 113–133, bes. 127–130, 133 hängt der Name «*Sohn Gottes*» mit dem *Vaternamen* zusammen, den Jesus Gott gab, so daß es wahrscheinlich wird, daß auch der *Sohnestitel auf Jesus selbst zurückgeht*, der das Wesen, die innige Verbundenheit Jesu mit Gott und seine Vollmacht in einen Ausdruck faßt. In diesem Sinn führt G., S. 116, zustimmend an J. BIENECK, *Sohn Gottes als Christusbezeichnung der*

Diese intime Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Vater und Kind spiegelt sich beim Sohn als *Vertrauen*¹⁶ und als *vertrauender Gehorsam* wider, und um diese seine gehorsame und vertrauensvolle Hingabe an Gott auszudrücken, habe ihn Jesu als Abba, Vater angesprochen¹⁷. Ja, so liest man auch, der Vatername bezeichne geradezu die *Eigenart der Autorität Gottes*, die keine Tyrannei, sondern *Freiheit* ermöglichender, Vertrauen schaffender, wohlwollender Wille Gottes sei. Wegen dieser Beschaffenheit von Gottes Herrschaft heiße Gott

Synoptiker, AThANT 21 (Zürich 1951) und auf S. 130–132 W. MANSON, Bist du der da kommen soll? Das Zeugnis der drei ersten Evangelien von der Offenbarung Gottes in Christo unter Berücksichtigung der Formgeschichte (Zürich 1952) 125–133 (die engl. Originalausgabe: Jesus the Messiah [London 1943] ist mir nicht zugänglich).

¹⁶ Das *Vertrauen* als Inhalt des Sohnverhältnisses Jesu zu Gott bei J. JEREMIAS, Abba (s. Anm. 1) 64; G. SCHRENK, Vater im Neuen Testament, in: ThWNT 5 (Stuttgart o. J. [= 1954]) 985, Z. 14–16; H. SCHÜRMANN, Das Gebet des Herrn aus der Verkündigung Jesu erläutert (Freiburg–Basel–Wien 1965) 23 f., 26; «die Nähe des Vaters in seiner Güte» sei in dieser Gottesanrede mit «Abba» ausgedrückt sagt G. BORNKAMM, Jesus (s. Anm. 2) 118; CH.-H. DODD, Le fondateur du christianisme (Paris 1972; das engl. Original: The Founder of Christianity, [New York 1970] ist mir nicht zuhänden) 67; W. KASPER, Jesus (s. Anm. 2) 130 f.; G. BORNKAMM, Vaterbild (s. Anm. 4) 140–142; W. GRUNDMANN, Sohn Gottes (s. Anm. 15) 127 f.

¹⁷ Die Vateranrede Gottes in den Gebeten Jesu als Ausdruck seines *Gehorsams* z. B. bei J. JEREMIAS, Abba (s. Anm. 1) 64; E. SCHILLEBEECKXS, Jesus (s. Anm. 8) 233 sieht darin die *eigentliche Spitze* des Gott gegebenen Vaternamens: «Wenn Jesus, im Gegensatz zum üblichen Brauch seiner Zeit, den familialen (sic!) Ausdruck 'abba' in seinem Sprechen zu Gott gebraucht, liegt es nahe, den Kern des religiösen Lebens genauso auszudrücken, wie die Christen dieses nach seinem Tod wiedergegeben haben: 'Nicht mein Wille, sondern dein Wille, Vater' (Lk 22,42; Mt 26,42), denn dies *ist* der jüdische Abba-Begriff.» (Hervorhebung vom Verf.) Das Vater-Sohn-Verhältnis bezeichnet nach F. HAHN, Christologische Hoheitstitel, FRLANT 83 (Göttingen 1966) 326 f. die *Unterordnung* des Sohnes (Mt 11.27 b–c; Mk 13.32); G. SCHRENK, Vater (s. Anm. 16) 985, Z. 16–21; die Vateranrede Gottes ist auch Ausdruck der *Ehrfurcht* vor dem *Herrn*, siehe H. SCHÜRMANN, Gebet des Herrn (s. Anm. 16) 24–26, 29, ebenso G. BORNKAMM, Jesus (s. Anm. 2) 118; L. GOPPELT, Theologie (s. Anm. 15) 250: «... bekundet dies (sc. die Anrede Gottes mit *Abba*) eine *einzigartige ... Hingabe*» (hervorgehoben vom Verf.), vgl. 251.

Den Aspekt des Gehorsams macht O. CULLMANN, Christologie (s. Anm. 2) 239 f. zum Hauptinhalt des Sohnesnamens: «...les synoptiques ont insisté... sur l'idée que la *filialité de Jésus* est *commandée* par l'affirmation de son *obéissance*» (S. 240) (Hervorhebung von mir, A. S.), cf. S. 245 f.; K. H. SCHELKLE, Theologie (s. Anm. 3) 216; W. KASPER, Jesus (s. Anm. 2) 130 f.; O. WEBER, Grundlagen der Dogmatik 2 (Neukirchen 1962) 96: «der alttestamentlich-theokratische Charakter des Sohnesverständnisses ('Knecht' und 'Sohn' ...) gipfelt in dem, der *der* Sohn ist» (Hervorhebung des Verf.); W. GRUNDMANN, Sohn Gottes (s. Anm. 15) 119, 124 (zustimmend zu CH. MAURER); für G. besteht ein enger Zusammenhang – im Anschluß an J. JEREMIAS und C. MAURER – zwischen dem Titel «Gottessohn» und «Gottesknecht», o. c. 120–125, 131 f.

Vater¹⁸. Jesu Vateranrede Gottes gebe ferner seinen eigenen *Anteil* an der *Autorität Gottes* zu erkennen, der ihm in ganz einmaliger Weise *göttliche Vollmacht* überträgt¹⁹. Auch die *Liebe*, die Jesus mit Gott vereint, erscheint in der exegetischen Literatur als Inhalt seiner Vater-Anrede Gottes²⁰. Der Vatername Gottes bezeichnet das Geheimnis der *göttlichen Sohnschaft* Jesu: «Gott ist sein Vater *im eigentlichen Sinn*»²¹.

¹⁸ Siehe R. SCHÄFER, Jesus und der Gottesglaube. Ein christologischer Entwurf (Tübingen 1972) 64 f., 72, mit Zustimmung zitiert von W. THÜSING, Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: K. RAHNER-W. THÜSING, Christologie systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (Quaest. disp. 55) (Freiburg-Basel-Wien 1972) 210 f.; G. BORNKAMM, Vaterbild (s. Anm. 4) 141 f.

¹⁹ So J. JEREMIAS, Abba (s. Anm. 1) 64 (während R. SCHÄFER, Jesus (s. Anm. 18) 72 f. in Jesu Vateranrede Gottes *kein ausschließlich Jesus vorbehaltenes*, mit einer nur ihm verliehenen Vollmacht ausgestattetes Gottesverhältnis sehen will); ebenso E. SCHILLEBEECKS, Jesus (s. Anm. 8) 233; W. MARCHEL, Abba, Père! (s. Anm. 1) 167: «En vertu de cette *union* (nämlich zwischen Jesus und dem Vater) Jésus reçoit du Père *toute l'autorité* et tous les secrets (Mt 11,27 a.b.c.)» (1. Aufl. S. 176 mit geringfügigen Änderungen; Hervorhebung von mir, A. S.); MARCHEL unterstreicht aufs stärkste die *Besonderheit* dieses Verhältnisses Jesu zu Gott; siehe weiter V. TAYLOR, La personne du Christ dans le Nouveau Testament (Lectio divina 57) (Paris 1969) 167 (die englische Originalausgabe: The Person of Christ in New Testament Teaching [London-Toronto und New York 1966] war mir nicht zugänglich); F. HAHN, Hoheitstitel (s. Anm. 17) 326 (zu Mt 11.27 b-c), 327: «die *Sohnschaft* Jesu ist von der *einzigartigen Stellung* und ihm verliehenen *Vollmacht* her zu verstehen ... (S. 328) ... Die *Vaterschaft Gottes* ... offenbart sich ... in der *Vollmacht des Sohnes*. ... (S. 329) ... So wird man den Schluß ziehen müssen, daß die Bezeichnung '*der Sohn*' vornehmlich aus dem für Jesus charakteristischen $\Omega\Omega\Omega$ gewonnen worden ist», S. 332 f. (Hervorhebung von mir, A. S.); siehe nochmals H. SCHÜRMAN, Gebet des Herrn (s. Anm. 15 und 16) 29 f.; L. GOPPELT, Theologie (s. Anm. 15) 251 f.: «Diese *exklusiv* und absolut gebrauchten Begriffe (sc. 'Vater' und 'Sohn') sagten später in der ntl. Christologie ... *wesenhafte Verbundenheit mit Gott* aus» (S. 252) (Hervorhebung von mir, A. S.); von den «*pleins pouvoirs*» und der «*mission d'enseigner*», die dem Sohn nach Mt 11.27 übergeben sind, spricht E. TROCME, Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie (Bibliothèque théologique) (Neuchâtel 1971) 55; K. H. SCHEKLE, Theologie (s. Anm. 3) 216: «Die *Sohnschaft* (sc. Jesu) war danach *wesentlich als Erwählung und messianische Amtseinsetzung* verstanden» (Hervorhebung von mir, A. S.); W. GRUNDMANN, Sohn Gottes (s. Anm. 15) 118, 128; W. MANSON, Bist du der da kommen soll? (s. Anm. 15) 130–132.

²⁰ «Abba» drückt Jesu Liebe zu Gott, seinem Vater, aus, z. B. R. SCHÄFER, Jesus (s. Anm. 18) 65; H. SCHÜRMAN, Gebet des Herrn (s. Anm. 16) 29 f.; K. H. SCHEKLE, Theologie (s. Anm. 3) 216; G. BORNKAMM, Vaterbild (s. Anm. 4) 140; W. GRUNDMANN, Sohn Gottes (Anm. 15) 129 (für das Johannesevangelium).

²¹ W. MARCHEL, Abba, Père! (s. Anm. 1) 167 (1. Aufl. S. 177) (Hervorhebung von mir, A. S.); V. TAYLOR, La Personne du Christ (s. Anm. 15) 179–186 (*Diskussion der Möglichkeit eines göttlichen Sohnbewußtseins Jesu*; siehe überhaupt die beiden sorgfältig abwägenden Kapitel: XIII La conscience divine de Jésus, 155–169, XIV L'éveil de la conscience filiale chez Jésus, 171–186); L. BOUYER, Le Fils

4.

Kürzen wir ab. Es ist für unsere Zwecke nicht nötig, die Deutungen von Gottes Vaternamen und der ihm entsprechenden Gotteskindschaft im ganzen Neuen Testament *vollständig* anzuführen. Das Hauptaugenmerk dieses Aufsatzes gilt dem Alten Testament. Fragen wir nur noch, welches die *Seiten* des Vater-Sohn-Verhältnisses in den *Gleichnissen Jesu* sind, auf die das volle Licht der exegetischen Forschung fällt, und welche Wege die Interpretation der Gottessohnschaft der Christen bei Paulus einschlägt.

Zunächst Vater und Sohn im Gleichnis von den *bösen Winzern* (Mk 12,1–12 par)²². Der Sohn wird neben die *Sklaven* gestellt und ist

éternel (s. Anm. 15) 213: «la révélation de Dieu qu'il (sc. Jésus) nous donne, comme du Père... suppose qu'il est lui-même son Fils, *le Fils*, en un sens absolument singulier» (Hervorhebung des *Verf.s*); J. CARMIGNAC, Notre Père (s. Anm. 5) 63 f.

²² Zu diesem Gleichnis siehe die ausführliche, die ältere Literatur besprechende Studie von M. HENGEL, Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, in: ZNW 59 (1968) 1–39. H. zeigt nach C. H. DODD und J. JEREMIAS, daß es sich um ein echtes *Gleichnis*, nicht um eine Allegorie handelt; er erhellt die *Bildhälfte* des Gleichnisses auf dem Hintergrund der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse des hellenistisch-römischen Palästina, so daß sie zwar als ungewöhnlich, aber als *plausibel* erscheint; ferner bestimmt er die Pointe wie folgt: «Wie die heimtückische Ermordung des Sohnes durch die Pächter das sichere Eingreifen des Weinbergbesitzers zur Folge haben wird, so wird die – beabsichtigte – Ermordung Jesu, des eschatologischen Bevollmächtigten Gottes, das Gericht über die verantwortlichen Führer des Volkes heraufbeschwören» (S. 38); sodann wägt er die Möglichkeit, daß die Parabel in der nachösterlichen Gemeinde gebildet worden sei, gegen die andere, daß sie auf Jesus selbst zurückgehe, gegeneinander ab und neigt der zweiten Möglichkeit zu (S. 34–38).

Siehe zum Gleichnis weiter J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu (Göttingen 1965) 67–75. Leider kennt J. BLANK, Sendung des Sohnes (s. Anm. 15) HENGELS Studie nicht, so daß seiner Erklärung des Gleichnisses als «nachösterliche(r) Gemeindebildung mit allegorischen Zügen» (S. 39) eine wesentliche Auseinandersetzung fehlt.

Siehe weiter E. LINNEMANN, Gleichnisse Jesu. Einführung und Auslegung (Göttingen 1975) 36 f. (Beobachtungen zur Ungewöhnlichkeit der *Bildhälfte*, keine eigene Auslegung des Gleichnisses); D. O. VIA, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension, BEvTh 57 (München 1970) 128–132 (die engl. Originalausgabe: The Parables [Philadelphia 1967] ist mir nicht zugänglich); für V. «ist das Gleichnis ein echtes Wort Jesu, aber der ursprünglichen Version fehlte der detaillierte Bezug auf Jes 5, das Summarium in Mk 12, 5b, die Ermordung des dritten Knechtes und die Verwendung des Adjektivs ἀγαπητός (geliebt)» (S. 129); das Gleichnis ist keine Allegorie, vielmehr «ist dieses Gleichnis *eher fast allegorisch* als die meisten der andern erzählenden Gleichnisse Jesu; aber die Struktur der Verbindungen ... liegt primär noch *innerhalb der Geschichte* und tendiert nur untergeordnet nach außen» (ebd.) (Hervorhebung von mir, A. S.); die Pointe des Gleich-

Erbe. Er wird auch der «geliebte Sohn» (Mk 12,6; Lk 20,13) genannt ²³. Aus welchem Grunde war es notwendig, die Gestalt des Sohnes in die Erzählung einzuführen? Die Logik des Gleichnisses mit seiner Steigerung verlangt es ²⁴: denn nicht die Sklaven, bloße Agenten des Guts-

nisses ist nach V. nicht im Ansatz *christologisch* (wie bei HENGEL), sondern *allgemein-gültiger* Art, nämlich die durch ihre blinde Maßlosigkeit sich selbst zerstörende menschliche Bosheit, ähnlich wie sie Shakespeare im *Macbeth* darstellt.

Siehe weiter E. BISER, Die Gleichnisse Jesu (München 1965) 137–144 (der die Bildhälfte freilich nicht ganz zu ihrem Recht kommen läßt und daher auch die Sachhälfte verzeichnet); B. M. F. VAN IFRSEL, 'Der Sohn' (s. Anm. 2) 124–145 (der zu ähnlichen Ergebnissen wie DODD, JEREMIAS, HENGEL kommt, und der das Gleichnis als *echtes Gleichnis*, das später allegorisiert wurde, und möglicherweise als *authentisches*, vorösterliches Gleichnis Jesu betrachtet).

Den *rechtlichen Hintergrund* des Gleichnisses hat untersucht: J. D. M. DERETT, Fresh Light on the Wicked Vinedressers, in: RIDA 10 (1963) 11–41, in einer revidierten, verbesserten und erweiterten Fassung: The Parable of the Wicked Vinedressers, in: Law in the New Testament (London 1970) 286–312: aus dieser Untersuchung schließt D., daß es sich nicht um eine Allegorie, sondern um eine Parabel handelt.

Zur Fassung des Gleichnisses im *Thomas-Evangelium* siehe B. DEHANDSCHUTTER, La parabole des vigneronniers homicides (Mc., XII, 1–12) et l'évangile selon Thomas, in: L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction (Bibl. Ephém. Theol. Lovan. 34) (Löwen–Gembloux 1974) 203–219 (die Fassung des Thomasevangeliums ist nach D. eine *sekundäre*, nachsynoptische *Raffung* der Lukasfassung des Gleichnisses).

Eine umfassende Diskussion bietet jetzt M. HUBAUT, La parabole des vigneronniers homicides (Cahiers de la Revue biblique 16) (Paris 1976), der es für möglich hält, einen auf Jesus selbst zurückgehenden Kern des Gleichnisses zu eruieren, *der schon in Jesu Mund* stark allegorisch geprägt und ausdrücklich an die Geschichte Gottes mit Israel anknüpfte, und den dann die evangelischen Redaktionen ihren jeweiligen Perspektiven einfügten. H. lehnt zu Recht einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Gleichnis und Allegorie ab.

²³ Dieses Epithet *ἀγαπητός*, *geliebt*, ist vielleicht später aus denselben Gründen hinzugefügt worden, die zur Allegorisierung des Gleichnisses geführt haben, denn es fehlt nicht nur in Mt 21,37, sondern auch im *Thomasevangelium*, Logion 65 (Übersetzung bei K. ALAND, Synopsis quattuor evangeliorum ... [Stuttgart 1964] 525), siehe dazu J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 71 f., der zustimmend anführt W. G. KÜMMEL, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, in: Aux Sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges offerts à M. GOGUEL (Neuchâtel–Paris 1950) 123 = Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze 1933–1964 (Marburger theol. Studien 3) (Marburg 1965) 209 (Lit. !); ebenso V. O. DAN, Gleichnisse (s. Anm. 22) 129 (siehe unsere Anm. 22); E. BISER, Gleichnisse (s. Anm. 22) 140 f. betrachtet das Epithet als *markinisch*, während der Kern des Gleichnisses auf *Jesus* zurückgehe (S. 143).

Für J. BLANK, Sendung des Sohnes (s. Anm. 15) 39 ist der Ausdruck im Gegenteil *ursprünglich* im Winzergleichnis, das aber eine *nachösterliche Gemeindebildung* ist (s. Anm. 22).

²⁴ J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 74.

Nicht aus der Erzählung, sondern aus der *Sachhälfte* heraus erklären das Auf-

besitzers, sondern der Sohn und Erbe allein hatte volle Kompetenzen in bestimmten Rechtsgeschäften ²⁵. «*Er* (sc. der Sohn) *ist der eigentliche Bevollmächtigte des Besitzers*» ²⁶. So erklärt sich das Auftreten des Sohnes nach dem Scheitern der Agenten. Ferner ist auf der Seite der Pächter eine Art Eskalation geschildert, die von dem Konflikt um Pachtzinsforderungen plötzlich in den Versuch umschlägt, den Erben und daher Eigentümer zu beseitigen, um das Gut herrenlos zu machen ²⁷. Diese Lösung erklärt Auftreten und Schicksal des Sohnes aus der Bildhälfte, d. h. als notwendiges Entwicklungsmoment des Konfliktes zwischen dem Gutsherrn und seinen Pächtern. Dies befriedigt eher als der Versuch, das Gleichnis von der *Liebe des Vaters* her zu verstehen, entweder so, daß die *Verblendung* menschlicher Bosheit, in den Pächtern des Weinguts verkörpert, gezeigt werden soll, die nicht davor zurückschreckt, sich *sogar am geliebten Sohn* zu vergreifen, und sich dadurch

treten des Sohnes E. BISER, Gleichnisse (s. Anm. 22) 142; direkt gegen JEREMIAS, W. MICHAELIS, Die Gleichnisse Jesu. Eine Einführung (Die urchristliche Botschaft, 32. Abt.) (Hamburg 1956) 120.

Diskussion der älteren Lit. und eigene Stellungnahme bei M. HENGEL, Gleichnis von den Weingärtnern (s. Anm. 22) 2–9; 30.

Zu einer grundsätzlichen, differenzierenden Beantwortung der Frage siehe oben die in Anm. 22 zitierte Diskussion von E. LINNEMANN, ebenso M. HUBAUT, Vignerons homicides (s. Anm. 22) 105–115.

²⁵ Nach J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 72–74, hat dann besonders M. HENGEL, Gleichnis von den Weingärtnern (s. Anm. 22) 9–11, 30–31, gestützt auf rechtshistorische Arbeiten von J. D. M. DERRET (s. oben Anm. 22), E. BAMMEL, J. HERZ u. a. und auf eigene Quellenforschungen zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte des hellenistisch-römischen Palästina, die *Voraussetzungen* und die *Möglichkeit* der im Gleichnis von den bösen Winzern erzählten Ereignisse erhellt, siehe bes. die Abschnitte «c) Zum wirtschaftlich-sozialen Gesamthintergrund der Parabel» (S. 19–25), «d) Die Frage der Rechtshilfe im Lichte der Zenonpapyri» (S. 25–31).

Zur *Entsendung des Sohnes* als *Bevollmächtigten* des Vaters schreibt H.: «... sie (sc. die Sendung des Sohnes) mußte sich aus der *inneren Konsequenz der Erzählung* ergeben, die ihrem Höhepunkt zustrebt. Denn nur der *Sohn* war – wie *Derrett* sehr schön gezeigt hat – gerade nach jüdischem Recht im Gegensatz zum Sklaven *in vollem Sinne rechtsfähig*. Er war ganz anders als die Sklaven in der Lage, die Besitzansprüche des Vaters geltend zu machen, und bei ihm hatte auch eine etwaige Klage vor den örtlichen Gerichten gegen die räuberischen, gewalttätigen Pächter sehr viel eher Erfolg. ... Kurz, die *Autorität des Sohnes* als '*Bevollmächtigter*' des Vaters war ungleich größer als die der Sklaven, die sich einfach fortjagen ließen.» (S. 30 f.) (Hervorhebungen von mir, A. S.). Cf. auch S. 10 f.

²⁶ M. HENGEL, Gleichnis von den Weingärtnern (s. Anm. 22) 28 (Hervorhebung vom Verf.).

²⁷ Siehe dazu J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 74; zur Möglichkeit, Land durch «Ersitzen» in seinen Besitz zu bringen vgl. auch M. HENGEL, Gleichnis von den Weingärtnern (s. Anm. 22) 11.

selber den Untergang bereitet ²⁸, oder so, daß das *Vertrauen* des Vaters in die Kraft väterlicher Liebe so groß ist, daß er hofft, die Pächter würden beim Anblick des so *geliebten* Sohnes ihre Gesinnung ändern, und ihr Trotz würde vor dieser Bezeugung *seines ihnen entgegengebrachten Vertrauens* zusammenbrechen – er hofft allerdings umsonst ²⁹. Der Sohn ist also nach alledem unter dem Aspekten des *Erben* gesehen ³⁰, der *mit seinem Vater gemeinsam* das Weingut besitzt und von seinem Vater mit der *ganzen Vollmacht des Eigentümers* ausgestattet ist. Der Vater *liebt* seinen Sohn und ist mit ihm in der *Gemeinschaft des Familieneigentums*, dem «Erbe», verbunden. Dies sind die *beiden Seiten* des *Vater-Sohn-Verhältnisses*, die das Gleichnis voraussetzt.

Im Gleichnis *von den ungleichen Söhnen*, Mt 21.28–32, ist es die *Autorität des Vaters*, die in der Erzählung vorausgesetzt wird ³¹. Der Vater hat das Recht, von seinen beiden Söhnen Gehorsam zu fordern, und die Pointe des Gleichnisses ruht auf dem Einverständnis aller Hörer, daß der *vollzogene Gehorsam* das *Richtige* und *Gute*, der Ungehorsam das Verkehrte ist.

Im Gleichnis *vom verlorenen Sohn*, Lk 15.11–32, stehen sich der Vater und seine beiden Söhne gegenüber ³². Dieses Verhältnis empfängt

²⁸ Interpretation von D. O. VIA, Gleichnisse (s. Anm. 22) 129–132.

²⁹ Interpretation von E. BISER, Gleichnisse (s. Anm. 22) 142 f. Auf die Interpretation, die voraussetzt, das Winzergleichnis sei eine *Allegorie*, gehe ich weiter nicht ein.

³⁰ B. M. F. VAN IERSEL, 'Der Sohn' (s. Anm. 2) 143 und 145 betont die *ausdrückliche Bezeichnung* des Sohnes als *Erben*. Da diese Bezeichnung kein Glied in der Metaphernkette der *Allegorie* ist, sich also nicht aus der Allegorie heraus erklärt, gehört sie nicht zu den späteren, *allegorisierenden* Zügen, sondern wohl zum ursprünglichen Gleichniskern. (Sie findet sich übrigens auch im *Thomasev.*, Log. 65). Sie ergibt sich nach DERRETS und HENGELS Ausführungen, siehe oben Anm. 22 und 25, aus der Bildhälfte. Der Sohn erscheint also nicht bloß als vom Vater geliebte Person, sondern als Rechtsträger und *Miteigentümer* des Weingutes.

³¹ Zu diesem Gleichnis vgl. A. JÜLICHER, Die Gleichnisreden Jesu II (Tübingen 1910) = (Darmstadt 1969) 365–385; W. MICHAELIS, Gleichnisse (s. Anm. 24) 126–129; vgl. J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 125 f., 128, 131; D. O. VIA, Gleichnisse (s. Anm. 22) 153.

³² Zu diesem Gleichnis vgl. die folgenden Studien: J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 128–132; E. LINNEMANN, Gleichnisse (s. Anm. 22) 79–87; 154–158; E. BISER, Gleichnisse (s. Anm. 22) 114–121; 164–167; D. O. VIA, Gleichnisse (s. Anm. 22) 152–164; F. BOVON, La parabole de l'enfant prodigue, in: Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15), éd. F. BOVON, G. ROVILLER (Bibliothèque théologique) (Neuchâtel–Paris 1975) 36–54, 291–306; F. SCHNIDER, Die verlorenen Söhne, Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15, OBO 17 (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1977) 42–66, 78–84, bes. 80 f., 95 (Lit.!).

sein Gepräge ganz von der *verzeihenden Liebe* des Vaters³³, aber die Situation, in der sich diese Liebe offenbart und bewährt, ist die Situation eines Familienbesitzes mit zwei *Erben*. Die Wiederaufnahme des jüngeren Sohnes in den Schoß der Familie mit allen *Rechten*³⁴ bedeutet auch seine *Wiedereinsetzung als Erben*, und so erklärt sich der Groll des Älteren, denn dieser muß nun sein Erbteil ein zweites Mal teilen³⁵.

³³ So gäbe J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 128 dem Gleichnis lieber den Namen «*von der Liebe des Vaters*»; E. LINNEMANN, Gleichnisse (s. Anm. 22) 83 f.

F. SCHNIDER, Die verlorenen Söhne (s. Anm. 32) 95 faßt die *Bedeutung des Gleichnisses* wie folgt zusammen: «Ebenso handelt die Kleine Einheit Lk 15,11–32 nicht einfach von der Wiederfindung des jüngeren Sohnes, wobei der ältere Sohn der Opponent des jüngeren Sohnes ist ..., auch nicht nur von der je verschiedenen Verlorenheit von zwei Kategorien von Menschen vor Gott ... oder einfach von der grenzenlosen Barmherzigkeit und Liebe Gottes (vgl. JEREMIAS), sondern letztlich von der wiederzugewinnenden *Gemeinschaft der zwei Söhne*, also aller, *mit dem Vater ...*» (Hervorhebung von mir, A. S.) (Dieser Bedeutung der Einheit Lk 15.11–32 dient – mehr als es F. SCHNIDER betont hat – gerade das *Element des Familienbesitzes*, an dem der Jüngere neu Anteil bekommt, während der Ältere seinen Anteil daran nie verloren hatte; m. a. W. Symbol oder Veranschaulichung der *Gemeinschaft* zwischen *Vater* und den *beiden Söhnen* ist der *reale Besitzanteil*, der allen von ihnen, aber in verschiedener Weise, am Familienbesitz am Ende der Erzählung zukommt.)

³⁴ Die Übergabe des Gewandes, der Schuhe und namentlich des Siegelrings hat eine *rechtliche* Tragweite, denn sie kommt einer Übertragung von *Vollmacht* gleich, siehe J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 130 (der auf 1. Makk 6.15 verweist); E. LINNEMANN, Gleichnisse (s. Anm. 22) 83; F. BOVON, *Enfant prodigue* (s. Anm. 32) 47; K. H. RENGSTORF, Die Re-Investitur des verlorenen Sohnes in der Gleichniserzählung Jesu Lk 15,11–32 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, 137) (Köln-Opladen 1967); J. D. M. DERRETT, The Parable of the Prodigal Son, in: NTS 14 (1967–68) 66 (dieser Aufsatz ist in *erweiterter* Form neu abgedruckt in: Law in the New Testament [London 1970] 100–125, hier S. 113, mit einer Kritik von RENGSTORFS Studie; mit biblischen und außerbiblischen Parallelen); vgl. die folgende Anm.

³⁵ Ich folge mit dieser Erklärung D. DAUBE, Inheritance in Two Lucan Pericopes, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung 72 (1955) 326–334, bes. 329–333: der Vater hat dem jüngeren Sohn die *Abfindungssumme* ausbezahlt, durch die er *alle Rechte* auf weitere Anteile am Erbe *aufgibt*. Dabei bleibt der Vater *Besitzer seines Gutes*, während der ältere Sohn nach dem Ableben des Vaters den ganzen väterlichen Besitz *erben* wird.

J. D. M. DERRETT, Prodigal Son (s. Anm. 34) 59–68 (2. Fassung: S. 104–116) erklärt die Situation anders: dem Jüngsten zahlt der Vater die *Abfindung* aus, die alle weiteren Rechte auf ein künftiges Erbe aufhebt, während er dem Ältesten seinen Besitz *schenkt* (so ist V. 12 zu verstehen: «er verteilte ihnen [sc. seinen Söhnen] das Vermögen»), aber so, daß der Vater zu seinen Lebzeiten die *Nutznießung* und die *Gewalt* über die Führung des Gutsbesitzes behält. DERRETTS Lösung wurde schon von DAUBE, a. a. O. 330, als eine *mögliche* Lösung bezeichnet, aber dann zugunsten der oben dargelegten beiseite geschoben. (DERRETTS Lösung übernimmt G. BORNKAMM, Vaterbild [s. Anm. 4] 139.)

Zugunsten von DAUBES alternativer (und von DERRETT festgehaltener) Inter-

Im Gleichnis vom Sohn, der um Brot bittet (Mt 7.9–11; Lk 11.11–13) und in dem Bildwort Jesu zur Kanaanäerin (Mk 7.27 f.; Mt 15.26 f.) ist stillschweigend die liebende Verantwortung der Eltern für ihre Kinder vorausgesetzt³⁶: den Kindern gibt man selbstverständlich, was sie brauchen, und man gibt es ihnen zuerst vor allen andern.

So erscheinen die Väter in den Gleichnissen Jesu als Menschen, die ihre Söhne *lieben* und für sie *sorgen*, die aber auch *elterliche Gewalt* besitzen und anwenden und die *ihren Besitz ihren Söhnen vererben*. Weil diese Väter in den Gleichnissen für Gott stehen, werden alle diese Züge aus der Bildseite der Gleichniserzählungen bedeutungsvoll für Jesu *Vaterbild Gottes*, das zur Sachhälfte der Gleichnisse gehört.

Bei *Paulus* ist die Gottessohnschaft der Christen Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu Christi, Annahme der Knechte an Sohnesstatt, Empfang des Geistes und Anteil am Erbe Gottes (Gal 4.4–7; Röm 8.15–17). Was bedeutete für Paulus «Vater» und «Sohn», so daß er diese Namen als geeignete Bildbegriffe verwenden konnte, um das Verhältnis Gottes zu Jesus und zu den Gerechtfertigten zu bezeichnen? Wie bei den Gleichnissen Jesu gilt diese Frage der «Bildhälfte» der Namen

pretation sprechen zwei Umstände: 1. Sie ist dem *talmudischen* Recht konform, DAUBE, a. a. O. 330, DERRETT, a. a. O. 61–63; 2. *V. 31* «und alles Meine ist dein» scheint darauf zu deuten, daß alles schon dem Ältesten gehört, so daß der Jüngste nichts mehr als Erbe zu erwarten hat.

Aber die von DAUBE bevorzugte Deutung der Sachlage erklärt besser die stark betonte *Wiedereinsetzung des Sohnes* in seine Rechte (s. Anm. 34). Wie konnte ihn sein Vater so wieder in Stellung und Rechte eines Sohnes einsetzen, wenn er nicht mehr der Eigentümer, sondern nur noch der Nutznießer seines Gutes war? Wie der Vater seinem Sohn seinen Erbteil als Abfindung auszahlen konnte, so konnte er ihn als Erben auch wieder einsetzen.

V. 12 und *31* (siehe oben) können auch bei dieser Interpretation sinnvoll verstanden werden. *V. 31* spricht «die enge Interessengemeinschaft zwischen Vater und älterem Sohn» aus, DAUBE, a. a. O. 333; *V. 12* bezeichnet die Disposition, nach der der Ältere *alleiniger Erbe* wird, weil der Jüngere nach seiner Abfindung keine Ansprüche mehr zu stellen hat.

Die hier festgehaltene Interpretation DAUBES (ihm folgt K. H. RENGSTORF, Re-Investitur [s. Anm. 34] 21–27 u. passim) erklärt insbesondere die *Vollmacht*, die der dem Jüngsten verliehene Ring ausdrückt: es ist die *Vollmacht des Sohnes und Erben*, während DERRETTs Auskunft, a. a. O. 66, er sei jetzt «der Bevollmächtigte des Vaters», «er sei Sohn mit allen Privilegien eines Sohns» unbestimmt und vage in bezug auf den *Inhalt dieser Privilegien* bleibt (dasselbe gilt für J. JEREMIAS, Gleichnisse [s. Anm. 22] 130; E. LINNEMANN, Gleichnisse [s. Anm. 22] 83).

³⁶ Vgl. zum Gleichnis vom bittenden Sohn A. JÜLICHER, Gleichnisse (s. Anm. 31) 36–44; J. JEREMIAS, Gleichnisse (s. Anm. 22) 143 f.; G. BORNKAMM, Vaterbild (s. Anm. 4) 141; zum Bildwort von den Kindern und Hündlein A. JÜLICHER, a. a. O. 254–259; J. JEREMIAS, a. a. O. 118, Anm. 2.

«Vater» und «Sohn», also den Aspekten des Vater-Sohn-Verhältnisses, die Paulus aufgriff, um mit ihrer Hilfe einen theologischen Sachverhalt auszudrücken. Die *Söhne* stehen im Gegensatz zu den *Sklaven* (Röm 8,14–15; Gal 4,1–3). Das *Gemeinsame* zwischen Söhnen und Sklaven ist die *gemeinsame Zugehörigkeit* beider zum Haus, zur Familie, zum Herrn des Hauses und Vater der Familie (Gal. 4,1–2). Der *Unterschied* zwischen Söhnen und Sklaven ist das *Besitzrecht*, das *nur den Söhnen* zusteht.

Paulus setzt somit voraus, daß «der Sohn bzw. die Söhne oder Kinder eo ipso Erben»³⁷ sind, wie es jüdischem und griechischem Recht entspricht. Dieser Disposition des Rechts entspricht das Rechtsempfinden, daß das Eigentum nicht eigentlich *privates*, persönliches Besitztum des Vaters, sondern der *Besitz der Familie* ist. Sobald man den Besitz als *Familieneigentum* empfindet, wird die *Erbfolge* Vater – Söhne (oder Kinder) unausweichlich, denn nur so bleibt das Besitztum an die als *Geschlechterfolge* verstandene Familie gebunden³⁸. Es gehört deshalb *untrennbar* zur Stellung des Sohnes, daß er *Anwärter* auf den *väterlichen Besitz* ist.

Mit der *Anwartschaft* ist andererseits gegeben, daß der Sohn *noch nicht* über das Erbe als über sein aktuelles Eigentum *verfügen kann*. Die bloße Anwartschaft eines Eigentümers auf seinen Besitz, der seiner Verfügungsgewalt noch nicht unterliegt, ist besonders anschaulich im Falle eines *unmündigen* Erben, der unter *Vormundschaft* steht. So erklärt sich die Einführung auch dieses Verhältnisses *Vormund – unmündiger Erbe* in das paulinische Bild der Gottessohnschaft (Gal 4,1–3)³⁹. Bei

³⁷ W. FÖRSTER, κληρονόμος in: ThWNT 3 (Stuttgart 1938 = 1957) 767, Z. 46 f., der sich ausgesprochenermaßen auf P. BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III (München 1954) 545–549 stützt. Siehe MAIMONIDES, Mischnah Thora, Buch 13, Traktat V, Kap. 1 (engl. Übersetzung: J. J. RABINOWITZ, The Code of Maimonides, Book 13 The Book of Civil Laws [Yale Judaica Series, 2] [New Haven-London 1949] 260 ff.).

³⁸ Siehe zu diesem Begriff des *Familienerbes* unten Abschnitt 6, S. 28–34 (mit der dort zitierten Lit.).

³⁹ Zur Gottessohnschaft bei Paulus vgl. z. B. J. BLANK, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (Studien zum Alten und Neuen Testament 18) (München 1968) 258–278, bes. 271–278: «... υιοθεσία (ist) ein Begriff der Rechtssprache ... und (meint) einen entsprechenden Rechtsakt ..., nämlich den Vorgang der *Adoption*, wodurch ein Mensch de iure als Sohn angenommen, in die *Sohnesrechte* eingesetzt wird, mit allen *Rechtsfolgen* ... insbesondere für das gesetzliche *Erbschaftsrecht*» (S. 271) (Hervorhebung von mir, A. S.); W. THÜSING, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F. 1) (Münster 1965)

Paulus liegt also dem Bilde der Gotteskindschaft die Vorstellung vom Sohne zugrunde, der *als Sohn Erbe* des *Familieneigentums* ist, auf das er eine *sichere Anwartschaft* hat, aber über das er jetzt noch keine Verfügungsgewalt besitzt. Die sichere Aussicht auf den Besitzantritt des Familieneigentums ist das bezeichnende Merkmal, das den Sohn von einem *Sklaven* unterscheidet, der ja auch zur Familie gehört und von ihr unterhalten wird, ohne jedoch die Anwartschaft auf den Familienbesitz zu haben.

5.

Dem Leser ist inzwischen aufgefallen, daß sowohl in den Gleichnissen Jesu als auch in den paulinischen Hauptaussagen zur Gottessohnschaft im Römer- und Galaterbrief das Verhältnis Vater-Sohn mit Vorliebe in seiner *gesellschaftlichen* und *rechtlichen* Gestalt erscheint.

116–121 (die Beobachtung THÜSINGS, S. 118 u. 119 f., daß die Sohnschaft auch eine *eschatologische*, noch ausstehende Gabe ist, entspricht ganz der *Anwartschaft des Erben*, die ein *gegenwärtiges* Recht ist, dessen Folgen sich jedoch *erst* beim Antritt des Eigentums ganz entfalten werden. Paulus hat wohl das Bild des Erben auch deshalb gewählt, weil es den Aspekt des *«Schon jetzt – und noch mehr!»* [den Ausdruck verwendet mein Kollege H. J. VENETZ] an der neutestamentlichen Eschatologie prägnant in einen Begriff faßt); A. DUPREZ, Note sur le rôle de l'Esprit-Saint dans la filiation du chrétien. A propos de *Gal.* 4,6, in: *Rech. de Science religieuse* 52 (1964) 421–431 zeigt, daß die *Anwartschaft* des Sohnes und Erben, also der *gegenwärtige* Anteil, den der Erbe am Eigentum schon besitzt und der ihm das Recht auf den *künftigen* Besitzantritt verleiht, der *heilige Geist* selber ist: für Paulus ist die Gegenwart des *Geistes* der Beweis und das Pfand, das auf das Familieneigentum Gottes ein *Anrecht* gibt; so interpretiert auch O. KUSS, *Der Römerbrief* (Regensburg 1963) 601: *«Das Sohnsein mit allen Rechten, vor allem dem Erbrecht (V. 17), ... ist ... das Pneuma, das Heil schlechthin in einer Zwischenzeit, welche der endgültigen Vollendung vorausgeht ... Es ist das Pneuma ... ein Pneuma, welches Sohnschaft 'bewirkt' ...»* (Hervorhebung von mir, A. S.), vgl. 606: *«... wenn ... wir 'Söhne', 'Kinder' sind, dann folgt daraus der Besitz des ewigen Lebens oder doch die rechtmäßige Anwartschaft darauf ... – denn Kindesrecht, Sohnesrecht ist Erbrecht.»*

Ferner siehe C. SPIEG, O. P., *Théologie morale du Nouveau Testament*, t. 1, EB (Paris 1965) 84–89, 433–450 (5. Exkurs: Adoption filiale et adoption en fraternité) (reichste Literaturhinweise zum Recht von Sohnschaft und Erbschaft); W. FÖRSTER, κληρονομος (s. Anm. 37) 783, Z. 34–785, Z. 21.

E. KÄSEMANN, An die Römer, HNT 8a (Tübingen 1974) 216 (zu Röm 8.15): *«Der ursprüngliche Sinn von 'Adoption' schwingt hier bei υιοθεσία kaum noch mit ... Kindschaft ... ist ... Anwartschaft und gegenwärtige Partizipation an der Basileia ...»* (Hervorhebung von mir, A. S.); vgl. noch S. 218; siehe J. Jocz, *«The Son of God»*, in: *Judaica* 13 (1957) 129–142, bes. 141 f.

Nicht nur die väterliche *Autorität* über die Söhne wird in diesen Texten ausdrücklich vorausgesetzt. Betont ist der *gemeinsame Besitz der Familie*, über den der Vater verfügt als Herr und Meister, und auf den der Sohn die sichere Anwartschaft hat als Erbe.

In dem eingangs gewonnenen Überblick über die *Interpretationen* von Gottes Vaterschaft und der ihr auf seiten der Menschen entsprechenden Sohnschaft im Alten Testament spielt nun jedoch die Symbolik des *Familienbesitzes Gottes*, dessen Erben und daher Miteigentümer Menschen oder auch himmlische Wesen sein sollten, höchstens eine Aschenbrödelrolle⁴⁰. Rät uns nicht das Neue Testament, namentlich

⁴⁰ Die konsequenteste Deutung der Vaterschaft Gottes und der ihr entsprechenden Sohnschaft Israels als *Rechts-, Schutz- und Erbverhältnis* findet sich in dem originellen und suggestiven Abschnitt «Die Gottesfamilie» von O. PROCKSCH, Theologie des Alten Testaments (Gütersloh 1950) 503–512, bes. 505–511: «Daß die Gottheit als *Vater*, Bruder, Verwandter angesprochen wird, erklärt sich ... schwerlich aus der Annahme *ursprünglicher Blutsverwandtschaft* zwischen Gott und Mensch ... Es muß ... ein *Rechtsverhältnis* in den Namen Vater, Bruder, Verwandter ausgedrückt sein (S. 506) ... Und zwar hat Israel das Erstgeburtsrecht bei Jahve ... dieses aber besteht im *Erbrecht auf Jahves Besitztum* (S. 509) ... Mit der *Kindschaft* hängt die *Erbschaft untrennbar* zusammen; ist Israel von Jahve in das Sohnesverhältnis aufgenommen, so ist es auch *Gottes Erbe* ...» (S. 510) (Hervorhebungen von mir, A. S.). Diese Interpretation von JHWHs Vaternamen schließt nicht aus, daß der Name Vater auch die *Liebe* und das «*Vaterrecht*» JHWHs über Israel mitbeinhaltet (S. 507–509). J. DE FRAINE, Adam und seine Nachkommen. Der Begriff der 'Korporativen Persönlichkeit' in der Heiligen Schrift (Köln 1962) 124–128, französ. Originalausgabe: Adam et son lignage. Etudes sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible (Museum Lessianum, Section biblique 2) (Bruges 1959) 116–121 zeigt, daß «Sohn» oft «*Erbe, vollberechtigter Nachfolger*» bedeuten kann, so daß an die physische Abstammung kaum mehr gedacht ist; ebenso braucht «יָרָא, zeugen» keine physische Zeugung zu bezeichnen, sondern kann die Übertragung von *rechthlichen Titeln* bedeuten. (Nach F. WILLESSEN, The Yālîd in Hebrew Society, in: StTh 12 (1958) 192–210, bes. 199–202 setzt der Begriff יָרָא, den er als Sklave, abhängige Person deutet, voraus, daß יָרָא tatsächlich eine *weitere Bedeutung* besaß als «zeugen» und «gebären» im physischen Sinn. Nach ihm kann es auch «adoptieren», «anwerben», «als Sklaven erwerben» bedeuten.) DE FRAINE verwendet indessen diese Beobachtung nicht als *Schlüssel*, der das Verständnis von Gottes Vaternamen und der zu ihm gehörigen Kindschaft erschließt.

Folgende Studien zu Gottes Vaterschaft und zur Gotteskindschaft richten die Aufmerksamkeit auf das *Familienerbe*, das Vater und Sohn gemeinsam gehört, und dessen Erbe der Sohn ist: O. BAUERNFEIND, Gotteskindschaft (s. Anm. 2) 1798 f.; M. E. BOISMARD, Dieu notre père (s. Anm. 2) 69 (zu Dtn 32); H. GESE, Natus ex Virgine (s. Anm. 3) 79–82 = 136–139 (in bezug auf die Davididen, die auf dem «*Familienerbe*» JHWHs, der *nāḥālā* JHWHs, nämlich dem Zion, den eigentlichen *nāḥālā* – Herrn, JHWH, repräsentieren, dergestalt, daß die ewige Dauer des Erbbesitzes JHWHs den ewigen Bestand der davidischen Sachwalter auf diesem Erbeigentum einschließt, und daß der Davidide bei seiner Thronbesteigung «*Erbe*»

die Gleichnisse Jesu und Paulus, das ganze Dossier nochmals zu öffnen, um es unter diesem Gesichtspunkt neu zu prüfen? Ist es nicht *schon im Alten Testament* in manchen Fällen *dieses* Bild eines *gemeinsamen Familien- und Erbbesitzes* mit Gott als dem Eigentümer und dem Menschen als dem Erben, das ganz natürlich für Gott den *Vaternamen* und für die Menschen den Namen *Gottessöhne* mit sich brachte, ohne daß an Zeugung oder Bande des Blutes gedacht ist? Ist nicht auch dieses Bild der *Familie* als einer Besitzgemeinschaft und daher Interessen- und Lebensgemeinschaft mit im Spiel, wenn Gott Vater heißt? Es geht also um eine *Ergänzung* der eingangs zusammengestellten Deutungen von Gottes Vaterschaft und der ihr entsprechenden Sohnschaft bei himmlischen Wesen und Menschen. Bringt der Inhalt des Vaternamens oder seine Assoziations- und Evokationskraft im Alten Israel nicht *auch noch eine andere Saite* zum Tönen, nämlich die mit dem väterlichen Familienerbe verbundene Vorstellungswelt, für die wir unser Gehör neu schärfen müssen?

dieses Gottesbesitzes wird, Ps 2.7); Gese entfaltet denselben Gedanken erneut in seinem Vortrag: Der Messias, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (Beiträge zur evangel. Theologie 78) (München 1977) 130–133.

Ganz entgegengesetzt ist das Urteil bei Th. de Kruijf, Der Sohn (s. Anm. 2) 9: «Eine *vereinzelte* explizite Verbindung des Themas vom Erbteil (sic!) mit dem vom Sohne Gottes findet sich in Jr 3,19» (Hervorhebung von mir, A. S.); zur gleichen Stelle bei Jer schreibt J. Dupont, Béatitudes III (s. Anm. 2) 657, Anm. 3 ohne Einschränkung: «Accorder à Israël le nom de 'fils', cela signifie pratiquement pour Dieu: *mettre Israël en possession d'un magnifique héritage*» (Hervorhebung von mir, A. S.).

Das Verhältnis der Gottheit zu ihren Verehrern als solidarisch helfender Verwandter in der alten israelitischen Religion stellt einleuchtend dar E. Dhorme, L'évolution religieuse d'Israël (s. Anm. 5) 313–318. Nach einer ähnlichen, *rechtlichen* Seite hin ist der *Vatername Gottes* gedeutet bei D. Daube, Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs, in: Von Ugarit nach Qumran. Beiträge zur alttestamentlichen und altorientalischen Forschung (Eissfeldt-Festschrift), BZAW 77 (Berlin 1958) 32–41, für unsern Zusammenhang S. 35–37: Der Auszug aus Ägypten: Wiedererwerbsrecht; danach bezeichnet der Vatername Gott als nächsten Verwandten, der sein *Lösungsrecht*, sein Wiedererwerbsrecht ausübt. Die Vaterschaft Gottes bezeichnet somit die Verwandtensolidarität Gottes mit seinem in Sklaverei geratenen Sohn Israel, und sie hat den rechtlichen Hintergrund und Inhalt des *Institutes des israelitischen Löserechts*.

F. Dreyfus O. P., Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament, in: RSPTh 42 (1958) 3–49 schreibt unumwunden (S. 3): «Ce que le *vocabulaire de la κληρονομία* a pour mission d'exprimer, c'est un mystère aussi central que celui de *notre participation à la filiation divine*» (zu Röm 8.17; Hervorhebung von mir, A. S.); siehe auch S. 39 f. zu Jer 3.19, S. 42 zu Ps 2.8: an beiden Stellen erscheint Gott als Vater, insofern er ein Erbe gibt. – C. Orrieux, paternité de dieu (s. Anm. 1) 64 erwägt kurz die Erbschaft als einen Hauptinhalt von Ex 4.22 f.

Um diese Fragen zu beantworten, ist es unerlässlich, Einsicht in die Eigenart der Familie und des Familien- oder Erbesitzes im Alten Israel zu gewinnen. Danach wird es nützlich sein, die alttestamentlichen Texte, in denen JHWH als Vater erscheint, unter diesem Gesichtspunkt erneut zu deuten.

6.

Nach altisraelitischem Empfinden war der Besitz, namentlich der Grundbesitz, das *Eigentum der Familie*. Die Familie ihrerseits ist nicht nur der Verband der in der Gegenwart lebenden Blutsverwandten, sondern sie ist die ganze *Kette der Generationen*, anders gesagt: sie ist ein *Geschlecht* in dem Sinne, in dem wir von einem adligen Geschlecht oder Haus reden. Was diese Generationen durch die Zeiten hindurch verbindet, ist nicht nur die Abstammung vom gleichen Ahnen, die Blutsverwandtschaft mit ihm, sondern das ist auch der *Name* des Stammvaters, der auf Nachkommen übergeht, und sein *Besitz*, der gleich wie der Name von Generation zu Generation weitergegeben wird. Das Hebräische hat für dieses Familieneigentum den besonderen Begriff der נחלה, des *Familienerbes*, geprägt. Damit ist der Grund und Boden eines Geschlechts bezeichnet, den eine Generation der Familie von der vorhergehenden übernimmt, um ihn der nachfolgenden weiterzureichen, und der *unveräußerlich* ist und ungeschmälert den kommenden Generationen des Geschlechtes *bewahrt bleiben* sollte⁴¹. Gerade die *Unver-*

⁴¹ Zu diesen Zusammenhängen kann man etwa vergleichen J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture I–II* (London–Copenhagen 1926) 46–60 und bes. 81–96 (allerdings hat P. das «Familienerbe», die נחלה, nicht als *konstitutiven Wesensbestandteil der Familie* aufgefaßt, so daß seltsamerweise im Index der hebräischen Wörter נחלה in Bd. I überhaupt nicht figuriert! P. gibt dem Besitz und Reichtum als *Ausfluß der Person*, a. a. O. 228–230, große Bedeutung. Diese doppelte Behandlung des Eigentums als *Familienerbe* und als *Gewicht der Einzelpersönlichkeit* sowie das Verständnis der Familie als «*psychic community*», a. a. O. 50 und 53, *konstituiert durch Blutsverwandtschaft*, a. a. O. 47 f., und durch *gemeinsame Wesensmerkmale*, die allen Gliedern der Familie den Stempel einer *Gemeinsamkeit des Wesens* aufdrücken, a. a. O. 48–49, 57, sind zu einseitig und lassen den Aspekt des Familienbesitzes als *eines Wesensbestandteiles und Kontinuums des Geschlechtes* – analog zum *Namen* des Ahnvaters (siehe Ende dieser Anm.) – außer acht. Wichtig ist bei P. jedoch die Beobachtung, daß wo immer von Gemeinschaft die Rede sein soll, das A. T. diese Gemeinschaft mit dem Bilde der Familie ausdrückt, a. a. O. 49); J. HERRMANN, נחלה und נחל im AT, in: ThWNT 3 (Stuttgart 1938 = 1957) 768–775 (der aber leider das Rechtsempfinden und die profanrechtlichen Aspekte des «Familienerbes» nur streift, um sogleich die theologische Verwendung der Wörter «Erbe» und «erben»

äußerlichkeit, an der das Alte Testament wenigstens in der Theorie immer festgehalten hat, zeigt nun deutlich, daß dieses *Familienerbe zum Geschlecht gehört*, ganz wie der Name des Vaters zu ihm gehört. Ohne Familienerbe keine Familie!

Daß die Familie, das Geschlecht, eigenes Land besitze, das ist deshalb notwendig, weil sie ihre *Toten in ihrem Eigentum bestatten* können muß, so daß das ganze Geschlecht, Gestorbene, Lebende und Zukünftige beieinander versammelt bleiben. Das ist der Sinn der Erzählung, wie

zu beschreiben); L. ROST, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Eine wortgeschichtliche Untersuchung, BWANT 4. F., Heft 24 (Stuttgart 1938) = (Darmstadt 1967) 43–58 (die Begriffe für Familie und ihre Bedeutung); F. HORST, Das Eigentum nach dem Alten Testament, in: Kirche im Volk, Heft 2 (Essen 1949) 87–102, bes. 88–93 = Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament (Theologische Bücherei 12) (München 1961) 203–221, bes. 205–212 (die Eigentumsverhältnisse, bes. das Eigentum an Grund und Boden); DERS., Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz): *נַחֲלָה* und *אֲחִיזָה*, in: Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. Festschrift W. RUDOLPH, hrsg. v. A. KUSCHKE (Tübingen 1961) 135–156, bes. 138 f., 145–149 (*naḥalā* des Einzelnen in Israel); R. DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I (Freiburg–Basel–Wien 1964) 45–51 (Familie), 96–98 (Erbfolge), 267–270 (Familienbesitz); vgl. ferner G. WANKE, *נַחֲלָה* *naḥālā* Besitzanteil, in: ThHWAT II (München–Zürich 1976) 55–59 (Lit.); G. VON RAD, Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch, in: ZDPV 66 (1943) 191–204, bes. 192–194, 196–198 = Gesammelte Studien zum Alten Testament (I) (Theologische Bücherei 8) (München 1965) 87–100, bes. 88 f., 92 f. interessiert sich für den Erbbesitz der *Stämme*; F. DREYFUS O. P., Héritage (s. Anm. 40) 4, Anm. 4 bietet weitere Lit. und beschreibt auf S. 8 f. die *Bedeutung des Verbums* wie folgt: «L'accent est ... mis ... sur le caractère *stable, permanent*, de la possession. La meilleure traduction de ce verbe *naḥal* serait peut-être '*posséder à titre de patrimoine*'. En effet, ... l'objet possédé, est toujours un *bien de nature durable*, la plupart du temps un *bien foncier* ...; il en résulte que le sujet adéquat de la possession, dans le cas de la racine *naḥal*, est une *lignée* ou un *clan*, non un *individu isolé*» (Hervorhebungen von mir, A. S.).

Besonders eindrücklich zeigt den Zusammenhang zwischen Familie und Landbesitz der Familie H. C. BRICHTO, Kin, Cult, Land and Afterlife – a Biblical Complex, in: HUCA 44 (1973) 1–54, bes. S. 9: «No individual may sell his land forever, alienating it from the line of his heirs ... This prohibition derives from the *vertical* and *horizontal* aspects of land ownership. *Vertically*, it is the *property of the family* in time past and future ... *Horizontally*, it is the *property of the family* as the living generation» (Hervorhebung von mir, A. S.); auf S. 21–27 zeigt B., daß der *Name*, der fort dauern soll (z. B. in Ruth 4.5, 11, 14, 17), die *Geschlechterlinie*, die Gesamtheit der Nachkommen eines Geschlechts und somit das *Geschlecht selbst* in seiner diachronischen Erstreckung ist.

Eine Darstellung der altisraelitischen Familie und bes. der Stellung des Vaters in ihr findet sich bei L. PERLITT, Vater (s. Anm. 1) 50–101, bes. 52–73; die Akzente werden hier aber anders gesetzt; die Bedeutung des *erblichen Familienbesitzes* für das Verhältnis zwischen Vätern und Söhnen empfängt keine Aufmerksamkeit.

Abraham die Höhle *Machpela* erwirbt (Gen 23) ⁴², und solche Anschauungen von der Familie, ihrem Fortleben und ihrem eigenen Grundbesitz stehen wohl auch hinter dem 4. Kapitel des Büchleins *Ruth* ⁴³.

In diesen Anschauungen findet ja auch das *Löse-* oder *Rückkaufsrecht* der Verwandten auf den aus der Familie veräußerten Grundbesitz seine Begründung: der Boden muß in der Familie bleiben ⁴⁴, genauso wie die *Leviratsehe* den Namen des Verstorbenen weiterleben läßt, so daß sein eigenes Geschlecht den Grund, in dem er begraben liegt, als unveräußerliches Familienerbe hütet und durch die Generationen hindurch bewahrt ⁴⁵.

Die *Leviratsehe* – darauf sei ausdrücklich die Aufmerksamkeit des Lesers hingezogen – ist für unseren Gegenstand besonders aufschlußreich: sie ist eine *Rechtsfiktion*, denn der aus ihr geborene Sohn und Stammhalter des Geschlechtes ist nicht der physische Sohn des vorhergehenden Stammhalters. Die *Sohnschaft* ist hier *von der realen Zeu-*

⁴² Dies hat H. C. BRICHTO, *Kin, Cult, Land and Afterlife* (s. Anm. 41) 8–10 dargestellt. Die These B. s in seinem Aufsatz ist es, daß das *Leben nach dem Tode* dem Alten Israel durchwegs als *Tatsache* galt (also nicht erst am Ausgang der alttestamentlichen Periode geglaubt wurde), und daß dieses Leben nach dem Tod vom *Grab* *abhing*, für welches ein *Familiengrundstück* und eine das *Grundstück bewahrende und fortvererbende Familie unentbehrlich* war. Das Interesse des alten Israel an Nachkommenschaft und an der Unveräußerlichkeit des Familienerbes findet somit seine Erklärung im Glauben an das Fortleben nach dem Tode, denn beides ist *unabdingbare Bedingung, daß ein Fortleben nach dem Tod möglich wird*: »The condition of the dead in this afterlife is, in a vague but significant way, connected with proper burial upon the ancestral land and with the continuation on the land of the dead's proper progeny« (a. a. O. 23) (Hervorhebung von mir, A. S.).

Siehe dazu ferner G. QUELL, *Die Auffassung des Todes in Israel* (Habilitationsvorlesung) (Leipzig-Erlangen 1925) 11–26, bes. 13 f., 26. Auch R. DE VAUX, *Lebensordnungen I* (s. Anm. 41) 267 erwähnt ausdrücklich die Gräber auf dem Familiengrundstück, ebenso G. VON RAD, *Verheißenes Land* (s. Anm. 41) 197 = 92 f.; vgl. F. HORST, *Zwei Begriffe* (s. Anm. 41) 138.

⁴³ Dies scheint mir H. C. BRICHTO, a. a. O. 11–22, in Auseinandersetzung mit der älteren Lit., einleuchtend gezeigt zu haben.

⁴⁴ Zum *Löserecht* auf Familiengrundbesitz kann man vergleichen R. DE VAUX, *Lebensordnungen I* (s. Anm. 41) 267–270; J. PEDERSEN, *Israel I–II* (s. Anm. 41) 83–85, 88; H. RINGGREN, מַחֲרָה, מִחֲרָה, מִחֲרָה, in: ThWAT I (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1973) 884–890, bes. 886 f., usw.

Vgl. den oben (in Anm. 40) angeführten Aufsatz von D. DAUBE, *Rechtsgedanken*.

⁴⁵ Zur *Leviratspflicht* siehe z. B. R. DE VAUX, *Lebensordnungen I* (s. Anm. 41) 72–74; J. PEDERSEN, *Israel I–II* (s. Anm. 41) 77–81, 91–95; H.-J. BOECKER, *Recht und Gesetz* (s. Anm. 3) 105 und bes. H. C. BRICHTO, *Kin, Cult, Land and Afterlife* (s. Anm. 41) 11–22; Z. W. FALK, *Hebrew Law in Biblical Times. An Introduction* (Jerusalem 1964) 159 f.

gung durch den Vater gelöst! Sie besteht vielmehr «nur» aus der Weiterführung des Namens und des Familienbesitzes mit dessen Vorfahrengräbern. An der Weiterführung des Namens und der Erhaltung des Familienerbes ist offenbar viel mehr gelegen als an der ununterbrochenen Abstammung durch Zeugung von den Vorfahren. Oder genauer: in die Familie tritt man nicht nur als vom Vater selbst gezeugter Sohn; Verwandtschaft zwischen Vater und Sohn wird nicht nur durch Zeugung konstituiert; Zeugung kann sogar fehlen! Aber nie fehlen darf die Fortführung des Namens und die Erbfolge auf dem Familieneigentum. Wesentlich und unentbehrlich an der Sohnschaft ist somit nicht die physische Zeugung und der dadurch geschaffene spezifische Grad der Blutsverwandtschaft: die können wegfallen; wesentlich ist vielmehr die Weiterführung des Geschlechtes in dessen eigenem Familienerbe!

Die israelitischen Geschlechter haben nun nach der biblischen Auffassung ihr Familienerbe von Gott empfangen. Das drückt die Landzuweisung durch das Los aus; darauf beruht ihr Recht auf den Boden im Lande, und so ist das Familienerbe Pfand und Beweis, daß die Familie Anteil an der Landgabe JHWHs mit all ihren Segnungen hat ⁴⁶.

Ist das Geschlecht der *eigentliche Eigentümer* des Familienerbes, kann man nicht im strengen Sinn von Privateigentum des Familienoberhauptes, des Vaters, sprechen ⁴⁷. Er ist vielmehr so etwas wie ein *Treuhänder* sowohl im Auftrage seiner Väter, von denen er das Familienerbe empfing, als auch im Auftrage seiner Söhne und Kinderkinder, für die er es bewahren muß, um es ihnen bei seinem Tode zu vermachen. Der Israelit hat ja keine *Testierfreiheit*; er muß sein Erbe

⁴⁶ Zum Land als Besitztum JHWHs, Lev 25.23, siehe G. VON RAD, Verheißenes Land (s. Anm. 41) 195–200 = 92–96 und F. DREYFUS, Héritage (s. Anm. 40) 31–42 (bes. seit Jeremia ist der Gedanke häufig ausgesprochen, daß das Land JHWHs Erbbesitz ist, während die älteren Texte das Volk Israel als JHWHs Erbe bezeichnen), siehe auch J. HERRMANN, κληρόνομος in: ThWNT 3 (Stuttgart 1938 = 1957) 771, Z. 30–38.

Die Landgabe an die israelitischen Stämme und Familien durch Verlosung in Num 26.52–56; 33.54; 34.13; Jos 14.1–2.

⁴⁷ Siehe F. DREYFUS O. P., Héritage (s. Anm. 40) 8 f. (vgl. das Zitat in Anm. 41), bes. H. C. BRICHTO, Kin, Cult, Land and Afterlife (s. Anm. 41) 9 «each individual possesses his land share subject to the overriding ownership of the family as a whole» (Hervorhebung von mir, A. S.), siehe auch den Kommentar von N. H. SNAITH zur Naboth-Erzählung: «It (sc. Naboths Familienerbe) did not therefore belong to Naboth, but to his whole family, past and yet to be born», zitiert bei H. C. BRICHTO, a. a. O. 32, Anm. 50 (SNAITHs Kommentar zu 1 Kön 21 in: The Interpreter's Bible [New York-Nashville 1954] ad l.).

seinem Erstgeborenen oder jedenfalls einem oder allen seinen Söhnen vererben ⁴⁸. In dieser obligatorischen Vererbung des Familienerbes vom Vater auf Söhne ist noch einmal die Überzeugung wirksam, daß das Eigentum *unlösbar zum Geschlecht gehört* ⁴⁹, oder umgekehrt gesagt: daß das Geschlecht ohne Familieneigentum nicht denkbar ist.

Von den Söhnen aus gesehen bedeutet nun die obligatorische Vererbung des Familiengutes auf sie die sichere *Anwartschaft*, die sie grundsätzlich – und unter ihnen namentlich der Erstgeborene – auf dieses Erbe besitzen. Während der Vater *tatsächlicher* Besitzer des Familienerbes ist in den schon erwähnten *Schranken seiner Verfügungsgewalt*: er darf oder sollte wenigstens das Familienerbe nicht veräußern, und er muß es seinen Söhnen vermachen, *sind* doch die Söhne *als Erben* ebenfalls *Besitzer*, aber erst in Anwartschaft.

Das Verhältnis von Vater und Söhnen ist somit *im Hinblick auf das Familienerbe* folgendes: *beide* sind Besitzer des Familienerbes, der Vater als Familienoberhaupt *mit* tatsächlicher Verfügungsgewalt, die Söhne als Erben in zugesicherter feststehender Anwartschaft *ohne* Verfügungsgewalt ⁵⁰. Der Vater hat also die *aktuelle Verfügungsgewalt* über den

⁴⁸ Zum *Erbrecht* mit der *obligatorischen Erbfolge* auf die *Söhne* oder, falls keine da sind, auf die Töchter siehe z. B. H.-J. BOECKER, *Recht und Gesetz* (s. Anm. 3) 103–104; R. DE VAUX, *Lebensordnungen I* (s. Anm. 41) 96–98. Siehe auch oben S. 24 und Anm. 37.

Z. W. FALK, *Hebrew Law* (s. Anm. 45) 165–170 (F. spricht von der Testierfreiheit des Vaters, aber nur in dem Sinne, daß nicht der Erstgeborene notwendigerweise [Haupt-]Erbe sein mußte, jedenfalls nicht in der älteren Zeit vor der Disposition Dtn 21.16–17). Daß der israelitische Vater früher frei gewesen war, seinen Erstgeborenen zugunsten nachgeborener Söhne zu übergehen, ist auch für H. C. BRICHTO, *Kin, Cult, Land and Afterlife* (s. Anm. 41) 45 zweifelsfrei.

⁴⁹ F. DREYFUS, O. P., *Héritage* (s. Anm. 40) 9: «Le bien foncier est vraiment *partie quasi physique du clan*...» (Hervorhebung von mir, A. S.: man setze daneben PEDERSENS Ausdruck von der «*psychic community*», die die Familie darstelle, siehe oben Anm. 41!), und in Anm. 25 zu Lev 25.10 Ende: «... und ihr sollt zurückkehren jeder zu seinem Grundstück, und ihr sollt zurückkehren jeder zu seinem Geschlecht»: «Recouvrer son patrimoine, c'est retourner dans son *clan*, dont on s'était séparé en vendant sa terre»; auf S. 21–26 zeigt D. in der Exegese von *Gen 15* den *inneren Zusammenhang* zwischen der Nachkommen- und der *Landverheißung*: die Nachkommenverheißung ist *Bedingung* und *Voraussetzung* für die Landverheißung, denn das Land kann *nur dann* als Erbe (vgl. *Gen 15.3, 4, 7, 8*) bezeichnet werden, wenn *Erben* vorhanden sind, denn das Land als Erbe bedarf *definitions-gemäß* des Geschlechtes, dessen Familienbesitz es ist.

⁵⁰ Daß die Söhne schon Besitzer des Erbes zu Lebzeiten ihres Vaters sind, kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Vater ihnen den Besitz schon zu seinen Lebzeiten übertragen kann, wie Dtn 21.15–17, 1 Chr 28.8 und Ez 46.16–18 zeigen, siehe F. HORST, *Zwei Begriffe* (s. Anm. 41) 151.

Besitz vor den Söhnen voraus, nicht den *Besitz als solchen*. Denn dieser Familienbesitz gehört ja weder dem Vater noch den Söhnen als uneingeschränkter Verfügungsgewalt unterworfenen Privateigentum in modernem Sinn, er *gehört vielmehr dem Geschlecht* und ist daher sowohl dem Vater als der gegenwärtigen als auch den Söhnen als der nächstfolgenden Generation *zu treuen Händen anvertraut*. Der Besitz der Familie ist – wie das Geschlecht selber – das *Umgreifende*, die einzelnen Generationen Übersteigende, so daß die Vertreter jeder Generation, der des Vaters und der der Söhne, nur die wechselnden Hüter und Träger des *allen Generationen* gehörenden Erbes sind ⁵¹.

So stehen der Vater und seine Erben, die Söhne, *unter dem gemeinsamen Familienerbe*, das bleibt, während sie vergehen. Der Vater hat keinen größeren Besitzanspruch darauf – er hat jedoch die *aktuelle Verfügungsgewalt*; die Söhne haben keinen minderen Besitzanspruch – aber sie warten noch auf die *Aktualisierung* ihrer erst potentiellen Verfügungsgewalt. *Diese Differenz im gleichen Recht auf das beiden gemeinsame Familienerbe macht das besondere Vater-Söhne-Verhältnis in der israelitischen Familie aus*. Der Vater sowohl als auch die Söhne und Erben sind *grundsätzlich gleichberechtigte Besitzer*, denn beide gehören zum Geschlecht, *das durch das Familienerbe mitkonstituiert wird*, der Vater freilich mit einem zeitlichen Vorsprung, weil er die gegenwärtige Generation repräsentiert, während die Söhne Vertreter der erst heraufkommenden sind.

Dieses Verhältnis zwischen Vater und Söhnen ist von allen andern Verhältnissen unter Menschen spezifisch verschieden. *Nur hier* begegnen sich die grundsätzlich gleichberechtigten Eigentümer in einem gemeinsamen Besitz, auf den die Söhne die feste Anwartschaft, der Vater das begrenzte Verfügungsrecht haben. *Nur innerhalb der Familie* gibt es gleichzeitig diese besondere *Gemeinsamkeit des Besitzes* mit dieser *Differenz der Rechte*.

Sklaven unterstehen der Gewalt des Vaters wie die Söhne, aber sie haben keine Anwartschaft auf das Familienerbe, denn sie gehören nicht zum Geschlecht. Mit Außenstehenden, *Nachbarn* und *Freunden*, gibt es

⁵¹ F. DREYFUS, O. P., Héritage (s. Anm. 40) 12: «... le patrimoine commun, la *naḥalāh* fondait la communauté de destin d'un groupe humain... *ḥēleq* est employé en rigoureux parallèle synonymique avec *naḥalāh* et, de fait ... est souvent employé... pour exprimer la *communio*n, la communauté dans l'action» (Hervorhebung von mir, A. S.). F. HORST, Zwei Begriffe (s. Anm. 41) 150: «Wer N(aḥala)-Rechte hat, hat vor allem Anspruch auf Gemeinschaft und Versorgung.»

keine Gemeinschaft des Besitzes, denn es fehlt dazu die Grundlage der Familiengemeinschaft.

Mehrere biblische Stellen, an denen Gott Vater von Söhnen genannt wird, empfangen von diesem altisraelitischen Empfinden für Familie und Familieneigentum eine neue Beleuchtung. Im folgenden möchte ich *alle diese Stellen* sammeln und näher betrachten, um das Vaterbild Gottes von daher richtig ins Licht zu rücken.

7.

Diese alttestamentlichen Texte zerfallen in drei Gruppen: himmlische Wesen, die Könige und Israel sind mit dem Namen von Gottessöhnen ausgezeichnet. Gehen wir diese drei Kategorien der Reihe nach durch.

Himmlische Wesen

Als der Höchste die Völker als Erbesitz anwies,
als er die Söhne des Menschen aufteilte,
da bestimmte er die Gebiete für die Völker entsprechend der
Zahl der Söhne Gottes ⁵²,
während JHWHs Volk zu seinem Anteil,
Jakob zu seinem ihm zugemessenen Erbteil wurde. (Dtn 32.8 f.)

⁵² Daß dies der ursprüngliche Text ist, und nicht die massoret. Lesart «nach der Zahl der Söhne Israels», hat D. BARTHÉLEMY, *Les Tiquiné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament*, in: *Congress Volume*, Bonn, 1962, SVT 9 (Leiden 1963) 285–304, bes. zu Dtn 32.8 f. auf S. 295–303, nach andern gezeigt und begründet, indem er gleichzeitig die verzweigten Folgen dieser Korrektur der Schriftgelehrten nachwies.

Zu den himmlischen Wesen, die Gottessöhne heißen, vgl. W. HERRMANN, *Die Göttersöhne*, in: *ZRGG* 12 (1960) 242–251, bes. S. 248 (zu Dtn 32.8 f., 43): für H. bildeten die El- oder Elohim-Söhne eine besondere Gruppe innerhalb des ugaritischen Pantheons (S. 245–248), und analog dazu wären diese Söhne im A. T. als eine Gruppe von Göttern zu verstehen, die neben JHWH verehrt wurden (S. 250 f.). Es wird aber im A. T. nirgends deutlich, daß die El-Söhne eine Göttergruppe neben andern Göttern sind. Die Analogie mit den ugaritischen Texten ist nur unvollkommen. Von einer Verehrung solcher El-Söhne fehlt im A. T. vollends jede Spur. Die Deutung der El- oder Elohim-Söhne als Götter unter JHWHs Oberhoheit ist nach wie vor die wahrscheinlichste Deutung des Sachverhaltes. Vgl. ferner G. COOKE, *The Sons of (the) God(s)*, in: *ZAW* 76 (1964) 22–47 (Lit.), bes. 32–34 zu Dtn 32.7 f.; 46 f. wird im Sinne der oben zu W. HERRMANN formulierten Kritik gezeigt, wie diesen «Gottessöhnen» jede Einzelpersönlichkeit, alle Beziehungen untereinander, jeder ihnen geweihte Kult fehlen. *Gottes Vaterschaft* ihnen gegenüber sei bloß im formalen Sinn des «Oberhauptes» ohne jede andere Konnotation zu verstehen.

Jedes *Volk* wird vom Höchsten zusammen mit seinem *Land* einem Gott als dessen *Erbbesitz* zugewiesen, während Israel als *Erbe* für JHWH vorbehalten bleibt. Der Text setzt in seiner jetzigen Gestalt voraus, daß JHWH der Höchste ist⁵³. Das Bild für die *Herrschaft* JHWHs über alle Menschheit und für seine *Erwählung Israels* ist das eines *Vaters*, der seinen *Erbbesitz* unter seine Söhne, die ja die obligatorischen Erben sind, aufteilt. Das *Erbe*, das zugewiesen wird, besteht aus den *Völkern* mitsamt ihren *Territorien*. Diese Territorien sind es, die dem Landbesitz einer israelitischen Familie gleichen, der an die Söhne vererbt wird. Von den Territorien greift das Bild auf die Völker über, die in diesen Gebieten sitzen, und die nun *selbst als Völker*, nicht nur als Territorien *das Erbe* sind, das der Höchste in einer gleichsam letztwilligen Verfügung aufteilt.

Die Kohärenz des Bildes wird nach einer zweiten Seite hin aufgebrochen: der vererbende Vater behält sich einen Erbanteil vor, der nach der ganzen Aussagerichtung selbstverständlich das beste und schönste Teil des ganzen zu verteilenden Erbes ist. Der *Erblasser* ist somit zugleich auch *Erbe* unter den Erben⁵⁴.

In seiner Eigenschaft als *Erblasser* erweist er sich als *Herr und Besitzer* aller Völker der Menschheit mitsamt ihren Ländern. Als *Erbe* unter den andern Erben oder als *Vater*, der einen Teil seines Erbbesitzes an seine Söhne schon zu seinen Lebzeiten überträgt, steht ihm jedenfalls das schönste Erbteil zu. Betrachtet man den Höchsten als *Erblasser*, geht der Blick zurück *in die Vergangenheit*, wo die Verfügung des Willens getroffen wurde (vgl. Dtn 21.16; 2 Sam 17.23), d. h. an den Punkt des *Ursprungs*, als die Menschheitsgeschichte begann und die Völker mit ihren Ländern Göttern zugewiesen wurden. Betrachtet man den Höchsten jedoch als den ersten, vornehmsten *Erben*, so ruht das Auge auf dem *bleibenden, unverrückbaren Zustand des Besitzes*, der

⁵³ Zu Dtn 32.8 f. siehe O. EISSFELDT, Das Lied Moses Dt 32, 1–43 und das Leergedicht Asaphs Ps 78 samt einer Analyse der Umgebung des Moseliedes (Berichte über die Verhandlungen der sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-histor. Klasse, 104, Heft 5) (Berlin 1958), siehe auch: DERS., El und Jahwe (Kleine Schriften 3) (Tübingen 1966) 389 f.; W. SCHLISSKE, Gottes-söhne (s. Anm. 1) 58–71 (Lit.); F. DREYFUS, Héritage (s. Anm. 40) 30 f.; G. COOKE, The Sons of (the) God(s) (s. Anm. 52).

⁵⁴ Man könnte das Bild aber auch als *Besitzübertragung* an Söhne zu *Lebzeiten des Vaters* deuten, wobei sich dieser das beste Besitzteil vorbehält, siehe zur Möglichkeit dieser Art von Besitzübertragung im Alten Israel die Erörterung bei F. HORST, Zwei Begriffe (s. Anm. 41) 151.

JHWH gehört. Sein Erbe gehört ihm für immerwährende Dauer, wie ja jedes Erbe mit der Familie grundsätzlich für immer verbunden bleibt. Israel *war* JHWHs Erbbesitz, es *ist* dies jetzt, und es *wird* es für alle Zukunft *sein*.

Dtn 32.8 f. erklärt sich ausgezeichnet im Rahmen der israelitischen Familien- und Erbfolgekonzeption⁵⁵, wenn auch wie gesagt das Bild nicht in allen Zügen den menschlichen Verhältnissen entspricht. JHWH, Israel und die Völker stehen in einem differenzierten Verhältnis zueinander. Die Eigenart des Verhältnisses wird an einer Erbteilung veranschaulicht: die Erbteilung erklärt zunächst bildlich die Entstehung der Vielfalt in der Völkerwelt, in deren Mitte Israel als ein besonderes Volk lebt, und zweitens erklärt sie, daß JHWH Israel in einer besonderen Weise zugewandt ist (nämlich so wie der Erbbesitzer mit seinem eigenen Erbbesitz unauflöslich verbunden ist), obgleich er der Herr und Meister *aller Völker* ist (nämlich so wie der Erblasser über *alle* Teile seines vielfältigen Vermögens verfügt). Die Gottessöhne sind bloß deshalb not-

⁵⁵ In dieser Interpretation handelt es sich nicht um einen *Hofstaat*, der sich um den König JHWH versammelt, denn in einem Hofstaat verteilt der König keine *Erbeile* an seine Höflinge. In einem Hofstaat berät der König mit seinem Kabinett (1 Kön 22.19–22). Es handelt sich vielmehr um die *Versammlung* der *erbberechtigten Söhne* um einen mächtigen *Pater familias*, der jedem seiner Söhne das ihm zukommende Erbe zuteilt. Es wurde dabei schon gesagt, daß das Bild nicht völlig kohärent durchgeführt ist. Das verschlägt nichts daran, daß der «*Sitz im Leben*» des Bildes nicht der des königlichen Hofes, sondern der einer bedeutenden, reichen Familie im Momente der Erbteilung nach israelitischem Brauch ist. Die *gebrauchten Termini* weisen deutlich darauf hin.

R. MEYER, Die Bedeutung des Deuteronomium 32, 8 f., 43 (4 Q) für die Auslegung des Moseliedes, in: Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. (Festschrift W. RUDOLPH, hrsg. v. A. KUSCHKE) (Tübingen 1961) 197–209, bes. 201–204, hat Recht, wenn er hier einen *Akt der Autorität* des Höchsten sieht, der die Völker ihren Herren zuteilt. Er scheint mir aber fehlzugreifen, wenn er sofort die Gleichungen Höchster = *Großkönig*, Gottessöhne = himmlische *Satrapen* (!) aufstellt! Es handelt sich hier, wie die Terminologie der נַחֲלָה und des חֵלֶק deutlich zeigt, um *echt israelitische* Anschauung vom *Familienerbe*, das der Pater familias mit der ihn bekleidenden Autorität an die Söhne und Erben verteilt: «*Eigentumsrecht* ist eben eine *Form des Herrschaftsrechtes*», «Wie sehr *Eigentum* als ein *Herrschaftsrecht* gedacht ist, zeigt Sach. 2,16 wie auch die Tatsache, daß Objekt der mit נַחֲלָה beschriebenen Besitzherrschaft *auch Menschen (Völker)* sein können: Ex 34,9; Zeph. 2,9; Ps 82,8» (F. HORST, Zwei Begriffe [s. Anm. 41] 138 und 150) (Hervorhebung von mir, A. S.). Dagegen spricht auch nicht Sir 17.17, denn diese Stelle bezieht sich auf Dtn 32.8 f. zurück (siehe dazu P. W. SKEHAN, The Structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Deut. 32: 1–43), in: CBQ 13 (1951) 153–164, hier 155, und zwingt zu keiner anderen als der hier vertretenen Interpretation von Dtn 32.8 f.

wendig, weil sie als *Nebenerben* neben dem *Haupterben* JHWH erfordert sind. Nun sind aber die Erben in der israelitischen Familie die Söhne; daher werden die zu verteilenden Völker und Länder den Söhnen des Erblassers, den Söhnen Gottes, zugewiesen! Anders gesagt: das Bild der Erbteilung machte die Erwähnung von Erben, d. h. von Söhnen Gottes, notwendig.

Der Leser verstehe mich recht: der Begriff der Gottessöhne hat einen mythologischen, polytheistischen Ursprung. In Dtn 32.8 f. liegt jedoch die Emphase auf dem *Erbrecht*, das Söhne als Erben erheischt und voraussetzt. Das ist hier Inhalt und Sinn des Vater-Söhne-Verhältnisses zwischen JHWH und den Gottessöhnen. Dieser Inhalt setzt voraus, daß JHWH (als Erblasser) als *Besitzer*, und d. h. als *Vater* erscheint, und daß die Völker ihrerseits als zu verteilender Erbbesitz dargestellt sind, der wie jeder Erbbesitz Erbanwärter hat, nämlich *Söhne* des (letztwillig) verfügenden Vaters. Vater und Söhne sind miteinander in einem ihnen gemeinsam gehörenden *Erbbesitzum* verbunden.

Es wurde schon lange auf die Verwandtschaft von *Psalm 82* mit Dtn 32.8 f. hingewiesen⁵⁶. In der Tat, auch in diesem Psalm finden wir die *Versammlung der Gottessöhne mit Gott* (JHWH) *in ihrer Mitte* (V. 1). Alle Völker gehören Gott (JHWH) als *Erbbesitz* (V. 8). Die *Terminologie* und das *Bild* ist somit in Ps 82 dasselbe wie in Dtn 32.8 f. Der *Unterschied* besteht darin, daß die Erbaufteilung von Dtn 32.8 f. in Ps 82 fehlt. Sie wird jedoch *vorausgesetzt*! Die Gottessöhne sind Götter (V. 1,6) und Richter der ihnen zugeteilten Völker (V. 2–4 in Verbindung mit V. 8), d. h. die Völker gehören ihnen als Bereich ihres Richtens.

Ps 82 besingt, wie Gott (JHWH) den Göttern ihre richterliche Befugnis wieder wegnimmt, weil sie sie schlecht ausgeübt haben (V. 6–8; 2–5). Die ursprüngliche Zuteilung der Völker an die Gottessöhne zu Beginn der Völkergeschichte, von der Dtn 32.8 f. sprach, wird hier von Gott

⁵⁶ Siehe O. EISSFELDT, *El und Jahwe* (s. Anm. 53) 390; A. GONZALEZ, *Le psaume LXXXII*, in: VT 13 (1963) 293–309, bes. 299–301.

Siehe zu Ps 82 überhaupt auch W. SCHLISSKE, *Gottessöhne* (s. Anm. 1) 32–46 (mit einiger Lit. und ausschließlichem Interesse für die polytheist. Herkunft der Überlieferungen); vgl. auch H. GUNKEL, *Die Psalmen* (Göttingen 1968) 360–363, bes. 362 f.; H.-J. KRAUS, *Psalmen II*, BK XV/2 (Neukirchen-Vluyn 1966) (ältere Lit.); M. BUBER, *Gericht über die Richter*, Psalm 82, in: *Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen* (Werke Bd. 2, Schriften zur Bibel) (München-Heidelberg 1964) 964–970; G. COOKE, *The Sons of (the) God(s)* (s. Anm. 52) 29–34 (C. interpretiert die Identität der »Götter« und der »Söhne des Höchsten« in dem auch hier vertretenen Sinn).

wieder aufgehoben, denn er ist ja der eigentliche Besitzer aller Völker, die alle sein Erbbesitz sind ⁵⁷.

Auch hier ist also Gottes *Herrschaft* über die Menschheit in das *Bild* seines *Erbbesitzes* gefaßt. Das Recht, die andern Götter ihrer richterlichen Vollmacht über die ihnen zugewiesenen Völker zu entheben, fließt ihm ja aus seinem Recht zu, als pater familias über seinen Familienbesitz zu bestimmen. Die Götter heißen Gottessöhne, um *zwei* Aspekte ihrer Stellung in *einem* Begriff zum Ausdruck zu bringen: als *Söhne* und *Erben* steht ihnen einerseits ein Anteil am väterlichen Gut und Vermögen zu: deshalb durften sie Völker «richten» (d. h. über sie gebieten), und andererseits ist gleichzeitig dem *Vater* zu seinen Lebzeiten die Verfügungsgewalt über seinen Erbbesitz vorbehalten: deshalb kann er seinen Söhnen das schon übertragene, aber veruntreute Erbteil auch wieder entziehen.

Der Verlust der richterlichen Gewalt über die Völker nimmt in Ps 82.7 die Form eines Verlustes der Unsterblichkeit an. Die Götter-Gottessöhne vergehen wie Menschen. Sie hinterlassen ihren Besitz anderen zum Erbe. Es ist Gott (JHWH), der sie beerbt, denn ihm allein kommt Unsterblichkeit zu, und er ist der Eigentümer der Völker. Der Tod der Götter hat so in Ps 82.7 eine *doppelte* Funktion: die Götter verlieren als Strafe ihr göttliches Vorrecht der Unsterblichkeit ⁵⁸, und sie müssen im Augenblick des Todes ihr Erbe aus den Händen geben, sie werden durch den Tod *enterbt*!

Ps 82 führt uns das Bild Gottes (JHWHs) vor Augen, der als Vater eines mächtigen Hauses seinen Söhnen Anteile an seinem Erbbesitz gegeben hatte, durch deren unrechtes Gebaren enttäuscht wurde und

⁵⁷ Gott hat den Göttern «ihre Stellung als 'Söhne des Höchsten' ... angewiesen» «in einer bestimmten Epoche der Geschichte», H. SCHMIDT, *Die Psalmen*, HAT 15 (Tübingen 1934) 156; M. BUBER, *Gericht* (s. Anm. 56) 967 f.

Der Schluß des Ps 82 gleicht dem Schluß des Mose-Liedes von Dt 32.43 (in der ursprünglichen Form, welche nicht der MT, sondern ein Qumranfragment und die LXX bewahren): siehe R. MEYER, *Bedeutung* (s. Anm. 55) 199–201 und *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*, Penta-teuch, hrsg. v. D. BARTHÉLEMY, A. R. HULST, N. LOHFINK, W. D. MCHARDY, J. A. SANDERS, A. SCHENKER, J. A. THOMPSON, *United Bible Societies* (London, o. J. [1973]) 305–307.

⁵⁸ Vielleicht erklärt sich auch so die Tatsache, daß im A. T. von «*Söhnen Gottes*», nicht aber von «*Söhnen JHWHs*» die Rede ist. «Sohn Gottes» bedeutet die Teilnahme an göttlichen Prärogativen wie am *Besitz-* und *Herrschaftsrecht* auf die Völker und an der Unsterblichkeit, während «Sohn JHWHs» als *Patronymikum* die Abstammung von JHWH ausdrücken müßte.

jetzt sein Erbe wieder selbst in die Hand nimmt. Da die Erben sterben müssen, fällt das Besitztum wieder an ihn zurück.

Wie in Dtn 32.8 f. ist es die *altisraelitische Anschauung vom Familienerbe*, vom Vater und den Söhnen als Erben, die die «Bildhälfte» des Psalms gestaltet. Gewiß geht es um Herrschaft, aber diese erscheint in der Form der Autorität eines Familienvaters mit voller Verfügungsgewalt (JHWH) und der untergeordneten, aber realen Autorität der Söhne und Erben.

Dürfen wir nicht vermuten, das Alte Israel habe die polytheistische und deshalb für es streng logisch unmögliche Vorstellung von Gottes-söhnen *deshalb beibehalten*, weil das Vater-Sohn-Verhältnis wie kein anderes geeignet war, die Vorrangstellung JHWHs (als eines vollmächtigen Familienvaters) vor den anderen Gottheiten (als zu seiner Familie gehörigen, ihm aber untergeordneten Sohneserben) hervorzuheben?

Als Erben haben sie Anteil an Gottes Besitztum: das sind die Menschen und Völker, über denen sie gebietend walten. In diesem Vorrecht haben sie etwas mit JHWH *real Gemeinsames*! Aber JHWH verfügt über das Besitztum, die Menschheit, mit einer ganz andern Verfügungsgewalt als sie: ihm schulden sie als Erben Rechenschaft, und von ihm hängen sie ab. Kurz, der Titel «Gottessöhne» bezeichnet *himmlische Wesen*, die ein göttliches, aber begrenztes, JHWH unterworfenen, *von ihm zugeteiltes* und von ihm jederzeit widerrufbares *Herrschafts- oder Eigentumsrecht* auf die Völker und Menschen ausüben. Der Titel erklärt, *warum* sie solche Macht haben (sie sind Söhne, Erben, also Mitbesitzer), und *warum* diese ihre Macht JHWH gleichzeitig völlig untergeordnet ist (JHWH ist der Familienvater mit voller Autorität).

Anders gesagt: der Ausdruck «Sohn Gottes» drückt das *Gemeinsame in der Differenz zwischen JHWH und Göttern* aus: das Gemeinsame ist die als Erbbesitz-Recht dargestellte Herrschaft JHWHs und der Götter über die Menschheit, die Differenz ist das primäre, wesentliche Besitzrecht JHWHs, dem das abgeleitete, zugeteilte, jederzeit wieder rückgängig zu machende Besitzrecht der Götter unter der Kontrolle JHWHs gegenübersteht.

Dieser Sicht widersprechen auch jene Texte nicht, die die «Gottessöhne» erwähnen, aber nicht als Erben Gottes darstellen. So erscheinen die Gottessöhne in *Ijob 1.6–12; 2.1–6; 38.7* als *Hofstaat*, der Gott umgibt, und dessen einem Vertreter, Satan, Gott eine begrenzte Vollmacht überträgt (1.12; 2.6). In *Ps 29* und *89.2–19* umgeben die Götter JHWH als preisender Chor. Gottessöhne als himmlische Wesen erscheinen in

anspielenden Bemerkungen ferner in *Gen* 6.2,4 und *Dan* 3.25 (92) ⁵⁹. In all diesen Stellen fehlt ein Bezug auf Israel und die Völker, so daß der Aspekt einer Herrschaftsübertragung JHWHs an die Gottessöhne nicht erwähnt zu werden brauchte, aus dem das Bild von JHWHs Erbe wuchs.

8.

Der König

Es ist bekannt, daß Gott den König an mehreren Stellen im Alten Testament seinen Sohn heißt. Auch aus diesen Gottesworten sollen jene herausgegriffen werden, wo das *Erbe* mit dem *Sohnesnamen* verbunden ist.

Ich will den Beschluß JHWHs berichten:

Er hat zur mir gesagt: Mein Sohn bist du,
ich habe dich heute gezeugt.

Verlange von mir, so werde ich Völker zu deinem Erbesitz machen und zu deinem Eigentum die Grenzen der Erde. (Ps 2.7 f.)

Die komplexen Fragen, die dieser Psalm allgemein und der aufgeführte Passus insbesondere der Auslegung stellen, sollen hier nur so weit erörtert werden, als sie das Verhältnis zwischen V. 7 und 8 betreffen ⁶⁰.

⁵⁹ Zu all diesen Texten kann man vergleichen W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 15–78 («Die himmlischen Gottessöhne»; Lit.).

⁶⁰ Zu Ps 2.7 kann man vergleichen: W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 88–94; J. DE FRAINE, Quel est le sens exact de la filiation divine dans Ps 2,7?, in: *Bijdragen. Tijdschrift voor Philosophie en Theologie* 16 (1955) 349–356; DERS., L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens (*Analecta biblica* 3) (Rom 1954) 271–276, bes. 273–276; G. COOKE, The Israelite King (s. Anm. 2) 204–210; M. REHM, Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja (Eichstätter Studien, NF 1) (Kevelaer 1968) 313–320; H. GESE, Natus ex Virgine (s. Anm. 3) 137 f. (der auf den Zusammenhang zwischen Sohnsein des Königs und israelitischer *nahala* aufmerksam macht, ohne freilich diese echt israelitische Vorstellung von der *nahala* weiter zu entfalten; es ist G.s Verdienst, in diesem Zusammenhang von Sohn und Erbe die *israelit.* Wurzel für die Gottessohnschaft des Königs gezeigt zu haben. Die «altorientalische Königsideologie» ist demnach in Israel in eigenständiger Weise zu etwas Anderem und Neuem umgestaltet worden).

Vgl. weiter zu Ps 2.7 f. H.-J. KRAUS, Psalmen I, BK XV/1 (Neukirchen ²1961) 14–20; H. DONNER, Adoption oder Legitimation? (s. Anm. 3) 113 f.; M. DAHOOD, Psalms I, 1–50 (The Anchor Bible) (Garden City, New York 1965) 11–13 (mit unnötigen Korrekturen des MT); J. A. SOGGIN, Zum zweiten Psalm, in: Wort –

Sobald der *Sohn* gezeugt oder geboren ist (V. 7), darf er von seinem Vater, nämlich Gott, ein *Erbe* verlangen (V. 8). Dem Sohn ist offenbar *per se* das Recht eines Anteils am väterlichen Erbbesitz verliehen⁶¹. Ohne dieses Recht wäre er nicht Sohn.

Weiter besteht Gottes *Erbbesitz* aus der *Menschheit* (V. 8 Völker und Grenzen der Erde). Diese Anschauung lag schon in *Dtn* 32.8 f. und *Ps* 82.8 vor (siehe oben, unter 7). An diesem Erbbesitz der Völker bekommt der König des Ps 2 Anteil als Sohn, d.h. als Erbe. Hegemonie des Königs über die andern Völker und Länder ist somit in das Bild des *Besitzrechtes* gefaßt⁶², das ein Sohn als Erbe auf das Besitztum seines Vaters hat, und das der Vater seinem Sohn und Erben überträgt. Als ein solcher Sohn und Erbe darf der König des Psalms von Völkern und Ländern Besitz ergreifen, die JHWH, seinem Vater gehören, und die ihm jetzt übertragen werden.

In *Dtn* 32.8 f. und mittelbar in *Ps* 82.6–8 hat JHWH, bzw. Gott, Herrschaft über Völker und Besitzanteil an ihnen auf *Götter* übertragen. Hier empfängt sie der *König*⁶³. In beiden Fällen ist die Übertragung der Absicht JHWHs nach *endgültig*, wenngleich die «Söhne» und «Erben» des Ps 82, die Götter, sich als unwürdige und unfähige Erben erweisen, denen man das Erbe und die Gottessohnschaft nehmen muß. Dieser *endgültige* Charakter der Besitzübergabe kommt im Begriff des *Erbbesitzes* zum Ausdruck. Nur der Erbbesitz ist unveräußerliches, dauerndes Eigentum der Familie.

Aber *nur Söhne* können normalerweise erben (von Ausnahmefällen abgesehen). Wer also ein Besitztum als *immerwährendes Eigentum*

Gebot – Glaube. W. EICHRODT zum 80. Geburtstag, hrsg. v. H. J. STOEBE, *AThANT* 59 (Zürich 1970) 191–207, bes. 203 f. (Lit.); J. COPPENS, *Messianisme royal* (s. Anm. 3) 54–57 (Lit.); J. L. MCKENZIE, *Divine Sonship* (s. Anm. 1) 334 f.; T. N. D. METTINGER, *King and Messiah* (s. Anm. 3) 261 f.

⁶¹ «Sinn und Wirkung der Adoption aber ist, daß der zum Sohn Gemachte das *Erbrecht* erhält, daß ihm das *Besitztum*, über das der Vater verfügt, zu *eigen* gegeben wird.» H. SCHMIDT, *Die Psalmen* (s. Anm. 6) 5 (Hervorhebung von mir, A. S.). Zur Frage der *Adoption* siehe oben Anm. 3.

⁶² B. DUHM, *Die Psalmen*, KHC XIV (Tübingen 1922) 10: «Der *König* wird in orientalischer Weise als *der eigentliche Besitzer des Landes*, das *Land* als sein *Erbgut* gedacht» (Hervorhebung von mir, A. S.).

⁶³ B. DUHM, *Die Psalmen* (s. Anm. 62) 9 «... wird nun aber ein solcher (sc. Knecht Gottes) (oder auch unter den Völkern ein Volk ...) gar Jahwes *Sohn* genannt, so ist er dadurch erhoben über die anderen als der Freie über die Unfreien, der Erbe (Gal 4,7) und Gebieter über die geborenen Sklaven. Jahwes 'Sohn' ist also der Herr der übrigen Menschen, Gottes Stellvertreter auf der Erde» (Hervorhebung von B. DUHM).

empfangen soll, der muß es *erwerben*, und dafür muß er *Sohn sein*. Ps 2.7 f. enthält also den folgenden Gedankengang:

1. JHWH will dem König die Herrschaft über Völker und Welt verleihen (V. 7a, 8 f.).
2. Herrschaft ist dasselbe wie Eigentumsrecht, das als Erbbesitz dauerndes, unveräußerliches Eigentum ist.
3. So verleiht JHWH dem König Israels die Völkerwelt zum immerwährenden Erblehensbesitz (V. 8 f.).
4. Damit der König dieses Erbe von JHWH entgegennehmen kann, muß er Erbe, und d. h. Sohn sein (V. 7)!

So können wir zusammenfassen und sagen: der König muß *Sohn Gottes* sein, um am *Herrschafts- und Besitzrecht* JHWHs über Völker und Welt *immerwährenden Anteil* zu erhalten. Solcher dauernder Anteil ist ein *Erbbesitz*, und der Inhaber solchen Erbes ist *Sohn*.

Erschüttert der Einwand, ילד in V. 7 b heiße »zeugen«, d. h. in diesem Fall »adoptieren«, die eben skizzierte Interpretation? ילד bedeutet auf jeden Fall »zum Sohn machen oder einen Sohn bekommen«, also hier dem König Sohnrechte übertragen, und das sind Erb- oder Mitbesitzesrechte am Erbbesitz JHWHs, den Völkern der Welt. Man kann eine solche Übertragung als Adoption, aber auch als Legitimation, d. h. Anerkennung des Sohnes, verstehen⁶⁴. Wie immer man den Sinn von

⁶⁴ Zur übertragenen Bedeutung von ילד siehe J. DE FRAINE, Adam und seine Nachkommen (s. Anm. 40) 123 f. (französ. Originalausgabe, S. 115 f.); DERS., Aspects religieux (s. Anm. 60) 275 f. (wo für Ps 2.7 ein quasi »physischer« Sinn für »zeugen« angenommen wird); F. BAETHGEN, Die Psalmen, HKAT II/2, (Göttingen 1897) 6 (der auf Ps 87.4,6 verweist, wo ילד pu'al nicht bedeutet: physisch gezeugt werden, sondern: das Bürgerrecht erlangen); siehe oben in Anm. 40 F. WILLESEN, Yālīd, S. 199–202; H. DONNER, Adoption oder Legitimation? (s. Anm. 3) 106 f. (der Ausdruck N. N. ילד על-בְּרִי bedeutet die *Anerkennung* des Kindes durch den Vater, die *Legitimation*), 111 (Ruth 4.17 bedeutet ילד pu'al, daß Noomi das Kind Ruths im Namen ihres verstorbenen Sohnes Machlon *anerkennt*), vgl. auch 108 f. (in Gen 48,5 f. setzt Jakob die beiden Söhne Josefs, Efraim und Manasse, als *Direkterben* neben den andern Jakobssöhnen ein, obgleich Efraim und Manasse seine Enkel söhne sind, so daß die beiden mit den Söhnen Jakobs gleichberechtigt erben. Hier ist allerdings das Wort ילד nicht gebraucht): nach D. ist im A. T. wohl nirgends an Adoption gedacht: siehe oben Anm. 3.

P. HUMBERT, Yahvé Dieu géniteur?, in: Asiatische Studien. Etudes asiatiques 18/19 (1965) 247–251 untersucht die Stellen (Dtn 32.18; Ps 2.7; Ps 110.3 LXX), wo JHWH Subjekt von ילד ist, ohne auf die ganze Bedeutungsbreite dieses Verbs einzugehen. Er unterscheidet nur zwischen *mythologisch-realer* (z. B. in Jer 2.27, siehe dazu unten S. 51) und *metaphorischer* Bedeutung im Sinne der Adoption (S. 248).

יָי in Ps 2.7 bestimmt, liegt die Emphase klar auf der unverlierbaren Teilnahme des Königs an der Herrschaft JHWHs über die Völkerwelt. *Durch diesen Erbanteil* an JHWHs Erbbesitz ist der König Gottes Sohn.

Ps 110 gleicht Ps 2 durch die Gegenüberstellung des Königs auf Zion und seiner Feinde, der Völker (V. 1 f., 5 f.), durch den Anteil, den der König an Gottes Herrschaft empfängt (V. 1 f., 5 f.) und – nach dem griechischen Text ⁶⁵ – durch die göttliche Zeugung des Königs. Die Terminologie der Erbschaft fehlt freilich. Von Ps 2 fällt jedoch Licht auf den Zusammenhang zwischen dem Herrschaftsanteil und der Sohnesstellung des Königs: dieser Anteil an JHWHs Herrschaft, als Mitregentschaft ⁶⁶ charakterisiert (sitze zu meiner Rechten, V. 1), kommt dem König als *Erben*, also als *Sohn* zu.

In Ps 89.27 f. ruft David, der König, JHWH als seinen *Vater* an, während dieser ihn seinen *Erstgeborenen* nennt. Zuvor hatte der Psalm

⁶⁵ Zu Ps 110 vgl. J. COPPENS, *Messianisme royal* (s. Anm. 3) 57–59 (Lit.).

Zur Textgestalt vgl. Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project, Vol. 3, hrsg. v. D. BARTHÉLEMY etc. (s. Anm. 57) (United Bible Societies, Stuttgart 1977) 393–396 (das Herausgeberkomitee wird die mehrheitlich vorgeschlagene Textgestalt, die dem LXX-Text in bezug auf das: «ich habe dich gezeugt» folgt, in einem ausführlichen, definitiven «Full Report» eingehend darlegen und begründen). Vgl. ferner H.-J. KRAUS, Psalmen II, BK XV/2 (Neukirchen-Vluyn ³1966) 752–764, zu V. 3 bes. 759 («... sind die mythisch-physischen Aussagen über den 'Sohn Gottes' Chiffren einer einzigartigen *Gottesgemeinschaft* ... das Mysterium der *Gemeinschaft* und *Verbundenheit* zwischen Jahwe und seinem erwählten König ...» (Hervorhebung von mir, A. S.)), zum Sitzen zur Rechten JHWHs bes. S. 757: «Der König bekommt ... Anteil an der Streit- und Siegeskraft Jahwes.» Vgl. ferner G. COOKE, *The Israelite King* (s. Anm. 2) 203–206, 218–224 (zum Text von 110.3: S. 219–222); T. N. D. METTINGER, *King and Messiah* (s. Anm. 3) 264 f.; M. REHM, *Messias* (s. Anm. 60) 320–333.

⁶⁶ Der König ist JHWHs *Vasall* oder *Mandatar*: R. DE VAUX, *Le Roi d'Israël*, Vassal de Yahvé, in: *Mélanges Eugène Tisserant*, I (Studi e Testi 231) (Rom 1964) 119–133 = *Bible et Orient (Cogitatio fidei)* (Paris 1967) 287–301 (wo aber weder die *Sohnesstellung* des Königs noch sein *Erbschaftsanteil* in die Betrachtung einbezogen werden).

Zur Bedeutung des Thronens zur Rechten JHWHs siehe K. HOMBURG, Psalm 110,1 im Rahmen des jüdischen Krönungszeremoniells, in: ZAW 84 (1972) 243–246, bes. 245 f.: «Vielmehr wird ... die Position des Königs theologisch qualifiziert: *seine Herrschaft* geht von Jahwe aus und wird von diesem *legitimiert* ... übernimmt er (sc. der König) ... die *Statthalterschaft Jahwes* ... So erhält schließlich die Anforderung 'Setze dich zu meiner Rechten' den Sinn der *Beauftragung* und *Bevollmächtigung zur Herrschaft* und damit einen *Rechtscharakter*, der sie über den Rang einer bloßen, zeremoniellen Anweisung entschieden hinaushebt» (Hervorhebung von mir, A. S.); J. L. MCKENZIE, *Divine Sonship* (s. Anm. 1) 334 f. Vgl. weiter G. COOKE, *The Israelite King* (s. Anm. 2) 211 («God's chosen agent ... in ... close relationship to God as his viceregent»); T. N. D. METTINGER, *King and Messiah* (s. Anm. 3) 265.

in den V. 6–17 die absolute Hoheit JHWHs über die Götter, die hier «Heilige» und «Götter», nicht aber «Gottessöhne» heißen (V. 6–8), und über die gesamte Schöpfung bekannt, während die folgenden Verse 18–26 JHWH für seine Erwählung Davids und seinen Schutz und Schirm preisen, den er diesem König angesichts mächtiger und gefährlicher Feinde gewährte ⁶⁷.

Die Thematik des Ps 89 berührt sich somit eng mit derjenigen von Ps 2 und 110. Allen dreien ist die *formale* Eigentümlichkeit gemein, daß ein Wort JHWHs an oder über den König *in direkter Rede* im Psalm angeführt wird (Ps 2.7–9; 89.20–38; 110.1,3 [LXX], 4). *Inhaltlich* setzen alle drei den König in Bezug zu den *Nationen*, die seine *Gegner* sind; in allen dreien ist es JHWH, der dem König an seiner eigenen, unüberwindlichen Herrschaft und Macht *Anteil* gibt, kraft dessen der König die Völker *seiner Hoheit* zu unterwerfen vermag, und schließlich ist in allen dreien die *Sohnesstellung des Königs* in seinem Verhältnis zu JHWH in diesen Zusammenhang eingebettet, wenngleich die sprechende *Person* jeweils nicht dieselbe ist (in Ps 2 ist es der König, der das Wort JHWHs verkündet; in Ps 89 vernehmen wir Davids Wort aus dem Munde JHWHs während Ps 110 JHWHs Spruch anführt) und die drei Aussagen in der *Form* Unterschiede aufweisen.

Es liegt deshalb nahe, das Vater-Sohn-Verhältnis, das nach diesen drei Psalmen zwischen JHWH und dem König waltet, in Verbindung mit der Bedrohung der Weltvölker zu bringen, aus der JHWH den König in einer völligen Umkehrung der Situation befreit, indem er gerade ihm Hoheit über die Weltvölker überträgt! Diese Übertragung des Sieges und der Gewalt über die tödlich-gefährlichen Völker heißt in Ps 2.8 Zuteilung der dem Sohne gebührenden Erbschaft, während Ps 89.28 die Verleihung des Erstgeburtsrechtes nennt. Das Erstgeburtsrecht ist vor allem ein Erbrecht ⁶⁸. Der König empfängt Anteil am Erbe Gottes, dem Welt- und Völkerbesitz ^{68a}.

⁶⁷ Zu Ps 89.27 f. kann man vergleichen z. B. E. LIPINSKI, *Le poème royal du Psaume LXXXIX 1–5.20–38* (Cahiers de la Revue biblique 6) (Paris 1967) 56–69; J. COPPENS, *Messianisme royal* (s. Anm. 3) 47–52; T. N. D. METTINGER, *King and Messiah* (s. Anm. 3) 262–264, wo auch ausdrücklich der Zusammenhang erörtert wird, der zwischen VV. 6–19 (kosmischer Hymnus auf JHWH) und VV. 20–28 (der Status des Königs) besteht: die hervorragende Stellung des Königs als Höchster unter den Königen der Erde ist das Spiegelbild der hervorragenden Stellung JHWHs über den Kosmos und dessen Mächte.

⁶⁸ Siehe R. DE VAUX, *Lebensordnungen I* (s. Anm. 41) 79, 96; Z. W. FALK, *Hebrew Law* (s. Anm. 45) 165 f., 168 (beide Autoren zu Dtn 21.16 f.); H. CAZELLES,

Das Bild des Erbesitzes erklärt auch am ungezwungensten die enge Verbindung zwischen der Gottessohnwürde des davidischen Königs und der Fortdauer seines Geschlechtes auf dem Thron (Ps 89.20,29–38; 2 Sam 7.16; vgl. Ps 110.4; Ps 132.11–14). Der Erbesitz ist ja als konstitutiver Wesensbestandteil des Geschlechtes bestimmt, durch alle Generationen hindurch im Geschlecht bleibend fortzudauern. So schließt die Übertragung eines Erbes *notwendig* die *Gründung eines Hauses*

Premiers-nés dans l'Ancien Testament, in: DBS 8 (Paris 1972) 482–491, siehe auch H. HENNINGER, Premiers-nés en ethnologie, ibid. 461–482.

E. LIPINSKI, Poème royal (s. Anm. 67) 68 bespricht in großer Ausführlichkeit V. 27a («mein Vater bist du», ein Ausdruck, den er als Bitte eines Vasallen an seinen Oberherrn um Schutz und Hilfe versteht, S. 57–66) und V. 27b («Fels meines Heils», Titel oder Epitheton, das den Schutz und die Macht Gottes zugunsten Davids ausdrückt, S. 66–68), während er für den Ausdruck «Erstgeborener» des V. 28, ja überhaupt für diesen ganzen V., außer einer nicht formellen assyrischen Parallele *keine Interpretation* bietet, obgleich er von V. 28 schreibt: «le v. 28 marque l'apogée du mouvement ascendant» (von V. 20 an) ... Indubitablement, la glorification de David atteint ici (sc. in V. 28) son *faîte*» (S. 68 f.) (Hervorhebung von mir, A. S.).

Bei dieser Betrachtungsweise lockert L. zu sehr den Zusammenhang zwischen V. 27a «mein Vater» und V. 28a «mein Erstgeborener». Beide gehören wohl zusammen. Die Erwähnung der Könige der Erde in V. 28b zeigt, daß der Begriff des Erstgeborenen den *Vorrang* Davids unter seinen nachgeborenen *Brüdern*, d. h. unter den Königen der Völker meint. Das Vater-Sohn-Verhältnis, das in V. 27 f. als Bild dient, ist somit nicht ein *Verhältnis zwischen zwei Personen*, Vater und Sohn, sondern ein Verhältnis zwischen *drei* «Größen»: Vater, Erstgeborenem und den andern Söhnen! Dies ist ein Bild aus der *Familie*: der Vater mit seinen Söhnen, aus denen einer herausragt als der *Erstgeborene*. So scheint es mir auch nicht wahrscheinlich, daß «le vocable 'père' y désigne le suzerain», nämlich in Ps 2.7; 2 Sam 7.14; 1 Chr 17.13; 22.10; 28.6, wenigstens *nicht als einziger und ausschließlicher Bedeutungsgehalt* des Vaternamens Gottes in diesen Texten. Die von L. angeführten diplomatischen Briefe aus Šušarra, Mari, Amarna und Ugarit aus dem 18.–13. Jhdt. v. Chr. zeigen, daß ein *Vasallitätsverhältnis* als Vater-Sohn-Verhältnis des Oberherrn in bezug auf seinen Vasallen bezeichnet werden konnte, und ein solches Verhältnis besteht ja auch nach dem Verständnis des A. T. zwischen JHWH und dem davidischen König als seinem Statthalter auf Erden, siehe oben Anm. 66. Aber die *israelitische Anschauung vom Vater als dem Herrn der naḥalā, des Familienerbes*, an dem der Erstgeborene einen größeren Erbanteil empfängt als seine Brüder, hat dieses besondere Vater-Sohn-Verhältnis JHWHs zu den davidischen Königen mindestens ebenso stark mitbestimmt wie die altorientalische Diplomatensprache und hat es auch umgeprägt.

Siehe zum Ganzen auch T. N. D. METTINGER, King and Messiah (s. Anm. 3) 263 f.

^{68a} Die königliche Würde besteht darin, daß der König Anteil an Gottes *Erbesitz* empfängt. Darin *gleicht er den Gottessöhnen*, die ebenfalls – nach Dtn 32.8 f. (s. oben S. 34 ff.) – Anteil an JHWHs *Erbe* empfangen. Auf diese Analogie weist auch T. N. D. METTINGER, King and Messiah (s. Anm. 3) 268 f. hin: «... the power that God bestows upon both the 'Son' and the 'sons' is described as an *inheritance*. The Son receives the *nations* as his *heritage* (Ps 2.8). Similarly, *ʿaelyōn* distributes the

in sich, in dem das Erbe weitergegeben wird. Denn ohne Geschlecht kein Erbbesitz; zu Erbbesitz gehört eine Familie.

In 2 Sam 7 und in der Parallele von 1 Chr 17⁶⁹ hängt Davids Erwählung und seine Erhebung auf den Thron mit der *Niederwerfung der Feinde* Davids und Israels (2 Sam 7.1,9–10; 1 Chr 17.8–10) eng zusammen. Ebenso ist die Verheißung betont hervorgehoben, Davids Haus werde *für immer fortdauern* (2 Sam 7.11–16; 1 Chr 17.10–15). In diesem Zusammenhang verspricht JHWH, er werde für Davids Sohn *Vater* sein, und dieser werde für ihn *Sohn* sein (2 Sam 7.14; 1 Chr 17.13). Das fortdauernde Haus hat selbstverständlich seinen Familienerbbesitz, das Königtum und – so darf man vielleicht interpretieren – die mit diesem verbundene Hegemonie über feindliche Nationen. Diese Hegemonie kann JHWH nehmen, um untreue Erben des davidischen Hauses auf dem Throne zu strafen (2 Sam 7.14 b; die Parallele fehlt in 1 Chr 17.13! Vgl. Ps 89.31–33), aber diese Strafe ist ja wie die sie verursachende Untreue vorübergehend und tastet das unveräußerliche Erbe des Königtums auf jeden Fall nicht an.

Überblickt man noch einmal die Texte, in denen die Könige auf Zion Gottessöhne heißen, Ps 2; 89; 110; 2 Sam 7; 1 Chr 17 (vgl. 1 Chr 22.10 und 28.6 f., die ein Echo von 17.13 f. darstellen), so springt die *Ähnlichkeit der Situation* zuerst in die Augen: es handelt sich nicht um ein *Zweierverhältnis* zwischen JHWH und dem König, sondern um das *Dreierverhältnis* zwischen JHWH, dem König und den Feinden-Völkern. In allen Texten übergibt JHWH diese Feinde-Völker der Gewalt des Königs auf Zion, denn JHWH verfügt als der absolute Herr der Menschheit über alle Völker.

Die Herrschaft JHWHs gleicht wie alle Herrschaft einem Besitzrecht über Eigentum. Der dem davidischen König gewährte, feste und definitive Anteil an seinem Besitzrecht über die Völker der Erde gleicht daher der Übertragung eines Besitzrechtes am Eigentum JHWHs, m.a.W. der Vermachung eines Erbutes an den Erben.

Die Erbschaftsterminologie ist explizit in Ps 2.7 f. Weil sie hier explizit ist, liegt die Erbschaftsvorstellung vielleicht den andern Texten

peoples between the 'sons of God' (Dt 32,8–9) as an inheritance» (Hervorhebung von mir, A. S.).

⁶⁹ Zu diesen Texten vgl. J. COPPENS, *Messianisme royal* (s. Anm. 3) 39–45 (Lit.). Auf die *literarkritischen* Fragen, die 2 Sam 7 aufwirft, brauchen wir in diesem Zusammenhang nicht einzugehen; vgl. auch W. SCHLISSKE, *Gottessöhne* (s. Anm. 1) 109–111; T. N. D. METTINGER, *King and Messiah* (s. Anm. 3) 260 f.

ebenfalls, wenn auch implizit, zu Grunde. Dafür spricht, daß die Situation in Ps 2.7 f. und in den andern Texten, wie gesagt, in ihren großen Zügen dieselbe ist, denn überall stehen sich JHWH, König und Völker der Welt im gleichen Verhältnis gegenüber.

Die Erbschaftsvorstellung ist übrigens verschieden entfaltet in Ps 2 und in Ps 89. Während hier die Könige der Erde gleichsam als nachgeborene Söhne und Erben dem Erstgeborenen und Haupterben David untergeordnet sind (Ps 89.28), erscheinen dort die Völker und ihre Länder als Erbbesitz JHWHs, an dem der König Anteil erhält (Ps 2.8). Eine ähnliche Inkohärenz in der Anwendung des Bildes vom Erbbesitz begegnete uns bei der Besprechung des Anteils, den die Gottessöhne an JHWHs Erbe empfangen (oben S. 35).

Die Wurzeln des Bildes, das zwischen JHWH und dem davidischen König eine Vater-Sohn-Beziehung herstellt, mögen nicht-israelitisch sein⁷⁰; hier geht es um den Aufweis, daß die echt israelitische Vorstellung von dem Vater, der seinem Sohn Anteil am Erbbesitz des Geschlechtes gibt und geben muß, im A. T. dazu dient, das Vater-Sohn-Verhältnis zwischen JHWH und König auf eine originelle Art und Weise zu verstehen: der König empfängt mit seinem Königtum Anteil an der absoluten Herrschaft, d. h. am Besitzrecht JHWHs über alle Völker der Erde. Das Königtum Davids und seiner Erben ist die Partizipation am Familienbesitz JHWHs, an seinem Eigentum, der Menschheit mit ihren Völkern. Mit einem Wort: der König ist JHWHs Sohn als sein Erbe, als Teilhaber an seinem Familienbesitz, der Herrschaft über Völker und Welt.

9.

Israel

Es bleiben die Texte, die Israel so Sohn Gottes nennen, daß sie es gleichzeitig als einen Erben erkennen lassen. In *Ex* 4.22 f. nennt JHWH Israel seinen *Erstgeborenen*, d. h. seinen ältesten Sohn mit *besonderen Rechten*, unter denen das *Erbrecht* einen wichtigen Platz einnimmt⁷¹. So vergreift sich Pharao an der Freiheit von Gottes ältestem Sohn, der eine besondere Stellung innehat. Infolgedessen veranlaßt er

⁷⁰ Zu diesen altorientalischen Wurzeln siehe z. B. E. LIPINSKI, *Poème royal* (s. Anm. 67) 57–66 (diplomatische Terminologie des 2. Jahrt. v. Chr.: «Vater» bezeichnet den Oberherrn, «Sohn» den Vasall), und siehe die in *Anm.* 3, 60, 65 verzeichnete Lit., sowie W. SCHLISSKE, *Gottessöhne* (s. Anm. 1) 78–88, 112–115.

⁷¹ Siehe dazu oben Anm. 68.

JHWH, aus Verwandtensolidarität, als Löser oder *go'el*, zugunsten seines Sohnes einzuschreiten und ihn kraft seines Wiedererwerbsrechtes aus der Knechtschaft freizukaufen ⁷². Die Tatsache, daß es der älteste, erstgeborene Sohn ist, hat dabei ihre eigene Bewandnis: er ist der *nächste Verwandte* des Vaters überhaupt! Es ist nicht so sehr an den Vorrang des Erstgeborenen vor den nachgeborenen Brüdern gedacht als vielmehr an die *große Nähe* und *enge Verwandtschaft* mit dem Vater, d.h. nicht die *Erwählung* Israels aus den andern Völkern erscheint im Visier dieses Textes, denn die andern Völker werden ja gar nicht genannt, sondern die *engste Bindung und Solidarität*, die JHWH mit Israel vereint, wird durch das Bild der *engsten Verwandtschaftsbeziehung*, die zwischen Menschen möglich ist, veranschaulicht.

Die Nähe der Verwandtschaft ist zwischen *Vater* und *Erstgeborenem* deshalb *am größten* (größer als zwischen Mutter und Kind oder zwischen Vater und andern Söhnen), weil ja nicht nur das *Blut*, sondern darüber hinaus das ihnen gemeinsame *Besitztum* sie verbindet. Worüber der Vater jetzt vollmächtig verfügt, darüber wird der Erstgeborene einst verfügen, weil er schon jetzt das Anrecht und die Anwartschaft auf dieses Besitztum seines Geschlechtes, in dem das Grab der Väter liegt, kraft seiner Erstgeburt besitzt ⁷³. Heißt somit Israel Gottes Erstgeborener, so gibt ihm Gott gleichsam Teilhabe an seinem eigenen, göttlichen Besitztum, aber in Abhängigkeit und Unterordnung, so wie ein ältester Sohn in Israel als Rechtsnachfolger und Erbe seines Vaters mit diesem den Besitz des Geschlechtes zwar schon *realiter* innehat, aber zu Lebzeiten seines Vaters in Abhängigkeit und Unterordnung zu ihm. Das Bild des Erstgeborenen Gottes umschreibt demgemäß seine Gemeinsamkeit mit Gott, eine Art Gleichstellung mit ihm, so wie Vater und erstgeborener Sohn in gewisser Weise gleichgestellt sind als Glieder desselben Geschlechtes auf ihrem Familienerbe, und gleichzeitig die Unterordnung und Abhängigkeit dieses ältesten Sohnes und Haupterben innerhalb seiner bevorrechtigten Stellung, denn dem Vater ist die aktuelle Verfügungsgewalt voll anheimgegeben, während der Sohn die Anwartschaft, d. h. das wirkliche, aber erst potentielle Recht auf das Familieneigentum sein eigen nennt. In dem Bild von Ex 4.22 f. wird

⁷² Das hat gezeigt D. DAUBE, Rechtsgedanken (s. Anm. 40) 35–37.

⁷³ Die im A. T. oft berichtete *Erwählung des Jüngsten* anstatt des Ältesten (z. B. Isaaks statt Isaels, Jakobs statt Esaus, Davids statt seiner älteren Brüder) spricht nicht gegen den Vorrang des Ältesten in der Erbfolge; im Gegenteil, sie setzt *als Ausnahme die Regel* des Vorrangs des Ältesten gerade voraus!

der eigentümliche Sachverhalt eines gleichzeitigen Vorrechts: Recht auf das Erbe und dadurch Teilhabe an Gottes Besitz, und einer Unterordnung: Abhängigkeit vom verfügenden Vater und Erbherrn, angestrahlt. Bevorzugte Gemeinschaft mit Gott und doch Abstand zu ihm: das ist Israels Bestimmung, und das besagt seine Würde, Erstgeborener Gottes zu sein.

Aber ich hatte gedacht: wie möchte ich dich unter den Söhnen stellen, damit ich dir ein begehrenswertes Land geben könnte, einen prachtvollen Erbesitz, die Pracht der Völker!

Ich hatte gedacht: Du wirst mich «mein Vater» rufen und nicht hinter mir zurückbleiben und umkehren! (Jer 3,19) ⁷⁴

In diesem Wort versetzt sich JHWH an den Ursprung von Israels Geschichte zurück. Er vergleicht das damalige Israel einer Tochter, die bei der Erbverteilung eigentlich leer ausginge. Denn Töchter erben normalerweise ja nicht, außer es seien keine männlichen Erben da ⁷⁵.

⁷⁴ Zu dieser Stelle vgl. C. H. CORNILL, Das Buch Jeremia (Leipzig 1905) 42; A. B. EHRLICH, Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches und Sachliches, 4. Bd. Jesaja, Jeremia (Leipzig 1912) = (Hildesheim 1968) 246 f. (E. schlägt jedoch unnötige Änderungen vor); siehe auch W. RUDOLPH, Jeremia, HAT 12 (Tübingen 1968) 30 (mit unberechtigten Textänderungen); F. NÖRSCHER, Das Buch Jeremias, Heilige Schrift des Alten Testaments, VII/2 (Bonn 1934) 54 f.

Vgl. auch die Traduction œcuménique de la Bible, Ancien Testament (Paris 1975) ad l., Anm. g (neben der gewählten Übersetzung – «Oh! comme je voudrais te distinguer parmi les fils» – gibt es zwei andere mögliche Übersetzungen: «te compter parmi les fils (c.-à-d. t'accorder la filiation) ou: te mettre au rang des fils...», Hervorhebung TOB).

Die gewählte Terminologie «Erbe», «Söhne» läßt es als wahrscheinlicher erscheinen, daß hier von einer Tochter, nämlich von Israel, die Rede ist, die ein Erbteil erhalten soll wie ein erbberechtigter Sohn, eher als von einer Gattin, die eine Eheschenkung erhielt. Diese letztere Deutung vertritt F. HORST, Zwei Begriffe (s. Anm. 41) 140. Denn es ist nichts Ungewöhnliches, daß ein Bild das andere ablöst, wie hier das der Tochter (V. 19) das der Frau (V. 20). Gegen diese Auffassung ist die apodiktische Behauptung von A. CONDAMIN, Le livre de Jérémie. Traduction et commentaire, EB (Paris 1936) 25 kein stichhaltiges Argument. Nichts berechtigt auch die Änderung der femininen Suffixe des V. 19 in maskuline, wie W. RUDOLPH will.

Die hier vertretene Interpretation ist die von B. DUHM, Das Buch Jeremia, KHC 10 (Tübingen 1901) ad l. (mit Verweis auf Ijob 42.15); ebenso D. ROTHSTEIN, Das Buch Jeremia, in: Die Heilige Schrift des Alten Testaments, hrsg. v. E. KAUTZSCH, I (Tübingen 1909) 681; auch C. H. CORNILL, loco laudato; W. SCHLISSKE, Gottessöhne (s. Anm. 1) 140 f.

⁷⁵ R. DE VAUX, Lebensordnungen (s. Anm. 41) 96 f., Z. W. FALK, Hebrew Law (s. Anm. 45) 168 f.; siehe Num 27.1–8; 36.1–9.

Die andern Völker sind in dem Bild als die männlichen Erben gedacht, deren Erbrechte diejenigen ihrer Schwester Israel zunichte machen müßten. Aber JHWH beschloß, seine Tochter wie einen Sohn zu behandeln, dem er den schönsten Erbanteil geben konnte, das prächtigste Stück Land.

Die Erwählung Israels steht somit am Anfang und geht auf den Entschluß des Vaters und Erbherrn zurück, seiner Tochter den schönsten Erbanteil zuzuteilen, der üblichen Erbteilung entgegen, derzufolge die Söhne (d.h. die Völker) an die Reihe gekommen und die Töchter anteillos geblieben wären. Es ist eine *doppelte* Erwählung Israels: Israel empfängt ein Erbe, obgleich es keines hätte beanspruchen können, und damit nicht genug: es bekommt das *schönste* aller Erbteile! Dafür hätte es seinem *Vater* anhangen dürfen, von dem es so überschwenglich bevorzugt wurde! Unbegreiflicher Weise ist das Gegenteil der Fall: der Abfall Israels von JHWH.

Wie in Dtn 32.8 f. und in den Ps 2.7 f., 89.27 f., 110.3 (oben S. 34 ff.) sind drei Personengruppen an dem Vorgang der Erbteilung beteiligt: der *Vater* und *Erbherr*, JHWH, die *Söhne* und *Erben*, die Völker der Welt, und die *erbunberechtigte Tochter*, Israel. In einer beispiellosen Übergehung des Üblichen überträgt der Erbherr den schönsten Erbteil seiner Tochter Israel, die, von Natur aus weniger begünstigt als alle Völker, von Gott einen bessern Teil erlangt als irgendeine der Weltnationen!

Im Unterschied zu den genannten Texten sind es hier nicht die *Völker* mitsamt ihren Territorien, die den Gottessöhnen oder den Königen zugeteilt werden. In Jer 3.19 sind es vielmehr die *Territorien* der Völker allein, die in Betracht fallen, und unter ihnen wird nur eines als das Herrlichste ausdrücklich genannt, das Territorium, das Israel zugeteilt wurde. Es geht hier nicht um die *Herrschaft Israels* über andere Völker, sondern um *Israels herrlichen Landbesitz* inmitten der Völker, die alle auch ihre freilich weniger schönen Gebiete zugewiesen bekommen haben.

Gottes *Vaterschaft* weist *zwei* Aspekte auf: seine *Zuneigung* zu Israel, das seine geliebte Tochter ist, und die *Übertragung* eines *Erban-teils* auf sie, vgl. Ijob 42.15.

JHWH ist Israels *Vater*, Efraim ist der *Erstgeborne* (Jer 31.9) in einem Kontext der Heimkehr ins *eigene Land* nach der Zerstreuung im Exil. Möglicherweise ist auch hier die *erneuerte Gabe des Landes* der Grund, warum Israel und Efraim Sohn und ältester Sohn Gottes heißen: ihnen als Erben kommt in der Tat das Land rechtmäßig zu, und da

Gott es ist, der es ihnen gibt, ist er folgerichtig mit dem *Vater* und *Herrn des zu übertragenden Erbes* verglichen.

Anhangsweise sollen zwei Stellen noch erwähnt werden, die mit den hier besprochenen Texten in Zusammenhang stehen.

Der erste dieser beiden Texte ist *Jer 2.27*. Jeremia zitiert die Israeliten selber:

«Sie sagen ja zum Holz: Du bist mein Vater, und zum Stein: Du hast uns geboren!»

Man darf nicht übersetzen: «und zum Stein: Du hast uns (oder: mich, KETIV) gezeugt», wie es gelegentlich geschieht ⁷⁶. Das Steinbild ist hier eine Göttin, die gebiert ⁷⁷. Es handelt sich somit um Vaterschaft und Mutterschaft von Gottheiten in einem polytheistischen Kontext. Die Zusammenstellung von *männlichen* und *weiblichen* Gottheiten weist auf die natürliche Fruchtbarkeit, die ihren Ursprung in der Welt der Götter hat, von denen ja diese Fruchtbarkeit dem Menschen durch das Medium des Kultes («Holz» und «Stein») geschenkt wird. Aber auch der Schutz, den die Gottheiten gewähren sollen, ist in den dem Gott und der Göttin verliehenen Namen «Vater» und «Mutter» ausgedrückt, wie aus dem Kontext hervorgeht.

Der zweite Text ist *Dtn 14.1*:

Ihr seid Söhne JHWHs, eures Gottes. Ihr werdet euch nicht ritzen und ihr werdet euch keine Stirnglatzen scheren für einen Toten!

Zwei Trauerbräuche «für einen Toten» werden den Israeliten verboten ⁷⁸ mit der Begründung, sie seien JHWHs Söhne. In welchem *inneren Zusammenhang* stehen das verbotene Tun «für einen Toten» und die

⁷⁶ So z. B. P. HUMBERT, Yahvé Dieu géniteur (s. Anm. 64) 250.

⁷⁷ So C. F. KEIL, Jeremia und Klagelieder, BC III/2 (Leipzig 1872) 50; F. HITZIG, Der Prophet Jeremia, KeH 3 (Leipzig 1841) 19; W. RUDOLPH, Jeremia (s. Anm. 74) 20 f. Die Verbalform des *QERE* kann man auch als 2. P. fem. mit Suffix interpretieren, siehe P. JOÜON, Grammaire de l'Hébreu Biblique, 62 f. (Rome ²1947) 133; E. KAUTZSCH, Wilhelm Gesenius' Hebräische Grammatik, 59 h (Hildesheim 1968) = (Leipzig ²⁸1909) 167 f.: gegen RUDOLPHs Verwerfung dieser Deutung; vgl. auch A. B. EHRLICH, Randglossen (s. Anm. 74) 240.

⁷⁸ Zur Interpretation dieser zwei Bräuche siehe S. R. DRIVER, Deuteronomy, ICC (Edinburgh ³1902) 155–157, C. STEUERNAGEL, Deuteronomium und Josua, HAT I (Göttingen 1900) 52; A. BERTHOLET, Deuteronomium, KHC 5 (Freiburg i. B.–Leipzig–Tübingen 1899) 44; G. QUELL, Die Auffassung des Todes (s. Anm. 42)

Verbotsbegründung? Da die Toten im *Familiengrab* bestattet lagen, darf man im Toten, für den man sich die Stirne kahl schert und die Haut aufritzt, einen *Toten der Familie* vermuten. So wird die Verbotsbegründung durch den Hinweis auf die Gottessohnschaft der Israeliten einsichtig: diese sind *Söhne Gottes*, d.h. sie gehören zur «*Familie*» Gottes, und es ist diese «*Verwandtschaft*» mit JHWH, die die natürliche, angestammte Familie gleichsam *ersetzt*, so daß die Pflichten einem hingschiedenen Verwandten gegenüber hinfällig werden. Der Sinn des Satzes wäre in dieser Perspektive folgender: *Da ihr ja Söhne JHWHs, eures Gottes seid, braucht* ihr euch nicht mehr zu ritzen und die Stirne kahl zu scheren für einen toten Verwandten. Die Trauerbräuche werden hinfällig, weil die Lebenden *mehr* zur Familie des lebendigen JHWH als zur Gemeinschaft der verstorbenen Mitglieder des Geschlechtes gehören. Dabei ist es klar, daß die Verwandtschaft mit JHWH metaphorisch die *Gemeinschaft mit ihm* meint, die durch *Verehrung* und *Kult* zustande kommt. Diese Gemeinschaft schafft eine «*Familie*», vor der die Familiengemeinschaft *mit den verstorbenen Gliedern des Geschlechtes* verblassen und weichen muß⁷⁹. Das Bild der Gottessohnschaft drückt daher in Dtn 14.1 die *Unverträglichkeit* zwischen der *Verehrung* JHWHs und bestimmten Formen von *Totenverehrung* aus, indem es die Israeliten an ihre Zugehörigkeit zur «*Familie JHWHs*» (ihr seid ja Söhne JHWHs, eures Gottes!) erinnert, eine Zugehörigkeit, durch die sie gleichsam aufhören, den Toten ihres eigenen Geschlechtes weiter etwas schuldig zu sein.

24 f. Es wird kaum erklärt, welches der *sachliche Zusammenhang* ist, der zwischen dem *Verbot* der beiden Totenbräuche auf der einen und seiner *Begründung* durch die Gottessohnschaft auf der andern Seite besteht. Diesen Bezug zwischen Begründung und Verbot versuchsweise zu klären, ist die Absicht des folgenden Kommentars zu Dtn 14.1.

⁷⁹ Siehe G. QUELL, Die Auffassung des Todes (s. Anm. 42) 24: «Es kann sich bei solchem Tun (sc. bei *Totenbräuchen* wie die in Dtn 26.14; Jes 65.4; Lev 21.1–5; Num 6.6 f.; 19.14–16 und Dtn 14.1 erwähnten oder vorausgesetzten) nicht um Akte der Pietät in rein menschlichem Sinne gehandelt haben, sondern einem Toten etwas zu geben, muß eine Vorstellung eingeschlossen haben, durch welche das *religiöse Verhältnis zu Jahwe beeinträchtigt* ward. ... durch die Gabe trat der Spendende in ein kultisches Verhältnis zu dem Toten, er sah in ihm ein Numen. Es liegt nahe, von der Tatsache des *Familiengraves* aus auf die *Familie* als *Kultgemeinschaft* auch im Totendienst zu schließen, wie sie es im *Jahwedienst* war» (Hervorhebung von mir, A. S.).

10.

Fassen wir zusammen. Der Aufsatz will einen Aspekt der Vaterschaft Gottes zeigen, der, so scheint es, nicht seine gebührende Beachtung fand. Der Vater ist der Herr des Familienerbes, das er seinen Söhnen, den Erben, und unter ihnen namentlich seinem ältesten Sohn, dem Erstgeborenen, vermacht. Der Familienbesitz gehört als Erbe dem Geschlecht, so daß er Vater und Söhnen in einem bestimmten Sinn *gemeinsam* gehört, dem Vater freilich mit der Vollmacht der Verfügungsgewalt, dem Sohn erst in realer Anwartschaft. Die Vater-Sohn oder wie wir jetzt auch sagen können, die Vater-Erbe-Beziehung ist *Bild für eine Gemeinschaft*: Gemeinschaft zwischen Vater und Söhnen im Familienbesitze, aber mit dem *Vorrang des Vaters* und der *Unterordnung der Söhne*.

Mehrere biblische Texte, die Gott Vater von Söhnen nennen, ob diese Söhne *göttliche Wesen*, *Könige Israels* oder das *Volk Israel selbst* sind, haben dieses Gemeinschaftsverhältnis eines gebietenden israelitischen Familienvaters im Kreise seiner Söhne und Erben im Auge unter denen der bisweilen ausdrücklich genannte Erstgeborene und Haupterbe herausragt. Das Bild läßt vorzüglich die *besondere Stellung Israels unter den Völkern* vor JHWH anschaulich werden.

In den in diesem Aufsatz besprochenen biblischen Stellen handelt es sich um ein *Bild* oder eine *Metapher*, nicht um einen Titel, wenn Gott Vater heißt. Denn seine Vaterschaft wird in ihnen durch einen ganzen *Kontext entfaltet*. So bedeutet Gottes Vatername und die ihm entsprechende Gottessohnwürde die *Situation* des Familienkreises, wo der *Vater* und *Erbherr* seinen *Söhnen Anteil am Familienerbe* anweist.

Aber von diesen ausgeführten, klaren Bildern aus darf man vielleicht schließen, daß eine solche *Bedeutung des Vaternamens* auch dort *impliziert* sein kann, wo kein Kontext den Vaternamen umgibt und näher bestimmt.

Es bleibt, daß der Vatername Gottes auch *andere Aspekte*, wie die von Erwählung, Liebe, Fürsorge, Erbarmen, aber auch Autorität, Erschaffung und Schutz aufweist, und entsprechend, daß die Söhne ihm Liebe und Gehorsam schulden. Zu diesen Bedeutungsgehalten tritt jedoch *ergänzend* der der *Gemeinschaft des Familienvaters inmitten seiner Söhne und Erben, die mit ihm zusammen am Familienbesitz teilhaben*.

Es besteht keine Veranlassung, alle diese besprochenen Stellen in *nachexilische Zeit* zu datieren, auch wenn ihre genaue Datierung in

einigen Fällen Schwierigkeiten begegnet. Gottes Aufteilung des Familien-erbes unter seine Söhne ist ein Bild, das die *israelitischen bäuerlichen Verhältnisse nach der Landnahme* voraussetzt. Es reicht aber nicht in das älteste israelitische Altertum, in die Hirten- und Nomadenzeit hinauf.

Da Gottes Vaterschaft und die ihr entsprechende Gottessohnschaft von Göttern und Menschen eine ältere Vorstellung außerisraelitischen Ursprungs ist, liegt in dem Bilde von JHWHs väterlicher Teilung des Erbes unter die Söhne, das aus den israelitischen Familienbräuchen stammt, eine *interpretatio israelitica* der Vaterschaft Gottes und der zu ihr gehörenden Gottessohnschaft von Göttern und Menschen vor. Es war demzufolge nicht über die Brücke der *Adoptionsvorstellung*, daß die Gottessohnschaft des Königs oder des Volkes in Kult und Glauben des alten Israel Eingang fand, denn die Adoption wurde in Israel ja nicht geübt⁸⁰. Was die Rezeption der Gottessohnschaft ermöglichte, das war vielmehr die *israelitische Familie, die auf dem Erbbesitz des Geschlechtes lebte, und deren Oberhaupt, der Vater, seinem Erstgeborenen und den andern Söhnen und Erben die Erbteile bestimmte. In dieser Funktion* glich der Vater der Familie JHWH, Israels Gott, denn auch dieser teilte Göttern, Königen und Völkern ihre Anteile zu. Es will beachtet sein, daß von Gottessohnschaft der Götter, der Könige und Israels in all den besprochenen Stellen in einem *menschheitlichen Zusammenhang* die Rede ist, wo JHWH, Israel oder sein König und die Völker der Welt in einem Dreieck aufeinander bezogen stehen. Dieses Dreieck ist auch bei der Erbteilung gegeben: entweder als Beziehung zwischen zuweisendem Vater, erbbeteiligten Söhnen und aufgeteiltem Erbe, oder als Beziehung zwischen dem das Erbe aufteilendem Vater, dem Erstgeborenen und Haupterben und den nachgeborenen Söhnen und Nebenerben. Diese beiden Entfaltungen des Bildes der Erbaufteilung sind in den oben erörterten Stellen für JHWH als Vater von Göttern und Menschen belegt. Der wichtige Vorgang im Leben der Familie, wenn der Vater den Söhnen ihre Erbteile bestimmte, erlaubte den Israeliten den Vergleich JHWHs mit einem Familienvater ohne den mythologischen Sinngehalt einer Zeugung. Die *Verwandtschaft* als Familienzugehörigkeit beruhte eben nicht allein auf den Banden des Blutes, sondern vor allem *auf dem Erb-recht, dem Recht auf Anteil am Besitz der Familie*. Dieser Aspekt der Verwandtschaft, das *Anrecht auf den Familienbesitz* war es, der in Israel die *Übertragung des Vaternamens auf Gott* und die Bezeichnung von

⁸⁰ Siehe oben Anm. 3.

Gottwesen und Menschen als Gottessöhne möglich machte. So erklärt es sich auch, warum kaum von *Töchtern* Gottes die Rede ist, denn Töchter waren nicht erbberechtigt, obwohl sie mit dem Vater blutsverwandt waren (siehe oben Jer 3.19).

Die Lebendigkeit dieses Bildes von Gottes Vaterschaft als dem väterlichen Recht der Erbaufteilung des Familienbesitzes unter die Söhne bezeugt sein Fortwirken im Neuen Testament. Sowohl Jesu Gleichnisse als auch die Äußerungen *Pauli* zur Gottessohnschaft beruhen auf diesem Bild vom Vater, der vollmächtig das Familienerbe unter seine Söhne aufteilt. Die Betonung liegt auf der *Zugehörigkeit zur Familie* also auf der *Gemeinschaft zwischen Vater und Söhnen*, zwischen Gott und den Menschen, die am selben gemeinsamen Familienbesitz Anteil haben. Die Dreierbeziehung Vater, Erstgeborener und jüngere Söhne kommt dabei Paulus zustatten, um das Verhältnis zwischen Gott, Christus und den Gläubigen zu bestimmen. Auch *Johannes* hebt die «Besitzgemeinschaft» zwischen Gott, Jesus und den Jüngern hervor (Joh 17), und der *Hebräerbrief* verbindet die Namen «Sohn» und «Erbe» in bezug auf die ganze Schöpfung aufs engste (Hebr 1.2). Vielleicht ist dieses Bild selbst in *Jesu* Anrede Gottes als Vater lebendig wirksam wie neben den Gleichnissen Jesu *Jubelruf* in Mt 11.25–27 (= Lk 10.21 f.)⁸¹ vielleicht erweist: In jener Zeit ergriff Jesus das Wort und sagte: Ich preise dich, *Vater*, Herr des Himmels und der Erde, daß du das vor den Weisen und Klugen verborgen, es aber den Unmündigen offenbart hast. Ja, *Vater*, so war es dein Wille. Alles ist mir von meinem Vater übergeben worden!

⁸¹ Zur Deutung des Jubelrufes vgl. B. M. F. VAN IERSEL, 'Der Sohn' (s. Anm. 2) 146–161, vgl. ebd. 145, 147 und siehe zu diesem Logion auch die in Anm. 15 und 17 angeführte Lit.

Elemente volkstümlicher Religion im Alten Testament

1. Einleitung

Will man dem religiösen Leben des Volkes, wie es die religiöse *Volkskunde* versteht, im *Alten Testament* nachgehen, stellen sich bald genug die *Schranken* hemmend in den Weg, die einem solchen Unterfangen gesetzt sind. »Definiert man die allgemeine Volkskunde als die ›Wissenschaft vom Leben in überlieferten Ordnungen‹ (*L. Schmidt*), so ist es die Aufgabe der ›religiösen Volkskunde‹ . . . , das religiöse Volksleben und die sich ständig wandelnde, in den Grundlagen aber stark traditions- und gemeinschaftsgebundene *religiöse Volkskultur* in ihrer *Gesamtheit* und ihren vielfältigen *Erscheinungsformen* nach *morphologischen* und *funktionalen* Gesichtspunkten zu beschreiben, ihr *geschichtliches* Werden, ihre *geographische* Verbreitung und *soziologischen* Bindungen zu untersuchen sowie die *seelisch-geistigen* Grundlagen und Ursprünge zu deuten.«¹ Die *beschränkten Quellen* erlauben es nicht mehr, alle diese Aufgaben für die altisraelitischen Volksreligion zu lösen. Manches entzieht sich dem forschenden Blick teilweise oder ganz.²

In diesem vorliegenden Band ist der Begriff der Volksreligion eine *theologische* Kategorie, zu der alle die volkstümlichen Formen religiösen Lebens und religiöser Kultur gehören, welche von den offiziellen, allgemein anerkannten Vertretern der Religionsgemeinschaft, also von der Kirche (oder auch von den Kirchen) *nie* ausdrücklich und verbindlich *verworfen* und, mit dem Mal des Unzulässigen gebrandmarkt, ausgeschlossen wurden.

Solche Elemente der Volksreligion, die die Religionsgemeinschaft durch den Mund ihrer berufenen und anerkannten Sprecher jedoch klar und in aller Form als *unannehmbar* erklärt hat, wie es im Bereich der christlichen Kirchen z. B. Magie, Aberglaube, Okkultismus oder von den kirchlichen Behörden verurteilte Visionen oder Kulte wären, fallen nicht mehr unter den *theologischen* Begriff der Volksreligion, sondern unter denjenigen des Unglaubens oder verkehrten Glaubens.

Diese theologische Unterscheidung zieht auch im Bereich des Alten Testaments eine Trennungslinie zwischen der Volksreligion, die im großen Haus des JHWH-Glaubens Platz findet, und jenem andern volkstümlichen religiösen Leben, das dieses Haus im Grund unterminiert. Die *Schwierigkeit* für die richtige Einschätzung solcher Elemente der Volksreligion im Alten Testament liegt natürlich in dem sich entwickelnden und sich ändernden JHWH-Glauben, der nicht zu allen Zeiten dasselbe tolerierte und dasselbe ausschloß. Grundsätzlich gilt jedoch auch im Alten Testament der *Prüfstein* stillschweigender *Tolerierung*

oder ausdrücklicher *Mißbilligung* von volkstümlichen religiösen Praktiken durch die *anerkannten Instanzen* der Gemeinschaft der JHWH-Gläubigen, unbeschadet der Einsilbigkeit der Quellen, die solche Instanzen und die gesamte religiöse Situation zu einem gegebenen Zeitpunkt der Geschichte Israels oft nur in nebelhaften Umrissen erkennen lassen.³

Wir müssen deshalb notgedrungen, aber widerstrebend auf einen *geschichtlichen* Überblick über die Volksfrömmigkeit im Alten Testament verzichten. Wir wenden uns vielmehr *drei Bereichen* zu, wo wir es aller Wahrscheinlichkeit nach mit Lebensäußerungen der Volksreligion zu tun haben, weil diese Formen der Religion nachweislich in den breiten Massen lebendig waren, ohne daß wir ihrem Wandel im Laufe der Geschichte nachspüren und ohne daß wir überall Vertreter des offiziellen JHWH-Glaubens anführen können, die zu diesen Formen der Religion in einer gewissen Distanz standen. Diese drei Bereiche umfassen die Gläubigkeit, die sich in den *religiösen Personennamen* einen Ausdruck schuf, die Riten, welche *Tod und Bestattung* umgaben, und schließlich die *kultischen Begehungen und Feste*, soweit sie ihren Sitz im Leben der Familie bewahrten, obschon es gleichzeitig Heiligtümer mit ihren organisierten Liturgien und ihren spezialisierten Priesterschaften gab.

2. Die religiösen Personennamen

Die Mehrzahl der israelitischen Personennamen sind *religiöse* Namen.⁴ Die Namengebung ist das Vorrecht der Familie, besonders von Mutter und Vater.⁵ Da der Name im alten Orient und darüber hinaus eine Realität ins Wort faßt, die den Namensträger prägt und in ihm vorhanden ist, hat der Name etwas Schicksalhaftes.⁶ Er bringt gleichsam das Gesetz an die Oberfläche einer Benennung, unter dem der Namensträger antreten und sein Leben zubringen muß.⁷

Da es im alten Israel neben religiösen Namen auch profane Namen gab, liegt in der Wahl eines *religiösen* Namens ein bewußter und absichtlicher, freilich oft wohl von dem in der Namengebung bestimmenden Herkommen (vgl. Lk 1,61) festgelegter Wille, Gott, Geburt und Kind zueinander in Beziehung zu setzen. Weil die religiösen Namen überaus zahlreich sind, läßt sich auf die Popularität schließen, die die Verbindung zwischen Kind, Geburt und Gott genoß.⁸ Wenn es zutrifft, daß es vor allem die *Mütter* waren, die den Neugeborenen ihre Namen verliehen⁹, hätten wir überdies in diesen religiösen Personennamen ein Zeugnis für die Religiosität der *Frauen*. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, daß viele der alttestamentlichen Personennamen schon in alttestamentlicher Zeit in ihrer Bedeutung nicht mehr verstanden wurden und zu bloßen Personbezeichnungen ohne Bedeutungsgehalt (wie die meisten unserer modernen Namen) verblaßt waren. Andererseits sind sie gerade deshalb Zeugen für eine schon in die Anfänge Israels hinaufreichende Volksfrömmigkeit!¹⁰

Wenn der Gott Israels¹¹ Kinder gibt, schenkt, erschafft, ersetzt, hinzufügt, tröstet¹², wenn er bei der Geburt hilft, rettet, stützt, aufrichtet, bewahrt, birgt, schirmt, trägt, an der Hand nimmt, heilt, stärkt und festigt¹³, wenn er zur Kenntnis nimmt, Gutes tut, segnet, Treue übt, Liebe erweist, dadurch, daß ein Kind zur Welt kommt¹⁴, wenn er ferner durch die glückliche Geburt dartut, daß er die Gebete erhört, auf sie Antwort gibt, niedersieht, zulächelt, sich erinnert und sich mitleidig rühren läßt¹⁵, daß er eine günstige Entscheidung fällt, daß er belohnt, gerecht, rechtlich, wohlgesinnt ist¹⁶, wenn der Gott Israels bei der Geburt des Kindes seine Macht, Größe und sein wunderbares Wesen, seine Freundlichkeit und Freigiebigkeit unter Beweis stellt¹⁷, so ergibt sich aus diesem allen die *Nähe* dieses Gottes zu den Alltagsnöten und Alltagsfreuden der gewöhnlichen Menschen in ihrem Familienkreis. Für die glückliche Geburt und für Gesundheit von Mutter und Kind ist JHWH besorgt: ihn fleht man darum an (*Vertrauens-* und *Wunschnamen*) und ihm dankt man dafür (*Dankesnamen*). Es ist ein Kennzeichen für die Volksreligion, daß die Gottheit im kleinsten Bereich des individuellen Lebens: in der Ehe, bei Geburten, Krankheiten, Unfruchtbarkeit, Unfällen zugegen ist und hilft.¹⁸ Dies sind auch die Vorkommnisse, die auf den *Votivbildern* der christlichen Wallfahrtsorte bis in die jüngste Zeit hinein abgebildet werden.¹⁹

Unter einem andern Gesichtspunkt betrachtet bestätigen gewisse altisraelitische Personennamen diese Beobachtungen, nämlich jene Namen, die die Gottheit anstatt mit ihrem Namen JHWH oder mit einer Gottesbezeichnung wie »Gott«, »König«, »Baal« mit einer *Verwandtenbezeichnung* benennen, wie »Vater« oder »mein Vater« (z. B. in Ab-raham oder Abi-melech), »Bruder« oder »mein Bruder« (Ahi-ja), »(väterlicher) Oheim« oder »mein Oheim« (von der Vaterseite) (Am-ram oder Ammi-nadab). Aus dem Vergleich dieser Namen mit andern gleichgebauten, jedoch eine Gottesbezeichnung oder einen Gottesnamen an Stelle der Verwandtenbezeichnung enthaltenden Personennamen folgt, daß die Gottheit mit einem Verwandtennamen benannt wird.²⁰ Welcher *Sinn* liegt in dieser Bezeichnungsweise?

Die Gottheit wird durch solche Namen gleichsam in die Familie hineingenommen, so daß sie sich gleich wie ein besorgter Vater, Bruder oder Vatersbruder um die Familie annimmt. Besonders bei den Gefahren der Geburt und ihrer Ungewißheit für Mutter und Kind (die Kindersterblichkeit war groß!) bat man Gott, helfend einzugreifen und sich durch diesen Beistand als echten, sorgenden *Verwandten* zu erweisen.²¹ Auch hier ist der Wirkungskreis Gottes, wo er seine Macht entfaltet, die kleine Schicksalsgemeinschaft von Eltern und Kindern. Gott empfängt Dank und bekennenden Preis für Gesundheit und Kinder, für gerade Glieder und Verschonung vor dem Tod, und man fleht ihn an bei schwerer Geburt, Krankheit, Kindersterblichkeit und Kinderlosigkeit und vorzeitigem Sterben.

Mehrere *Erzählungen* des Alten Testaments beleuchten diesen Glauben der Familien und der einzelnen Menschen an den in solchen kleinen, sozusagen privaten Nöten hilfsbereiten Gott: da sind die unfruchtbaren Mütter, wie Hanna, die um

einen Sohn bittet, und die gelobt, ihren Sohn Gott zu weihen, falls Gott ihr Gebet erhört und ihr einen Sohn schenkt (1 Sam 1), die unglücklichen Mütter wie Hagar (Gen 16; 21) oder wie Rachel und Lea (Gen 29, 31–30, 24), die in der Gabe der Kinder Gottes Güte erkennen; die Mutter eines kranken Kindes, die einen Propheten um Hilfe bittet (1 Kön 14, 1 ff.; 17, 17–24; 2 Kön 4, 18–37), die unglücklichen Eltern, die ihre Tochter nicht verheiraten können (Tob 3; 7–8), die alte Mutter, die sich um ihren auf einer langen Reise abwesenden Sohn ängstigt (Tob 5, 18; 6, 1 = 5, 23–28).

In einer solcherart angedeuteten Volksreligion sind die Hauptthemen des bit tenden und dankenden Verkehrs mit JHWH nicht die großen alttestamentlichen Überlieferungen von JHWHs Wirken in Geschichte und Schöpfung, sondern seine Hilfe und Fürsorge *im kleinen*, in den sich für jede Generation und jede Familie erneuernden Ängsten und Bangnissen. Da die Personennamen es naturgemäß besonders mit allem zu tun haben, was um Gebären und Geborenwerden kreist, darf man wohl gleichsam von den Namen extrapolierend auf andere Bereiche schließen, für die weniger oder gar keine Zeugnisse in der Art von Personennamen zu Gebote stehen, die aber die Menschen des Volkes auch religiös beschäftigt haben: Errettung aus Krankheit, Verschonung vor Ausbeutung und Unterjochung, vor Schande und Armut und ähnlichem.²²

3. Die Begehung des Todes

Wie an der *Geburt* so ist das Volk unmittelbar am *Sterben* der Seinen beteiligt, und der Tod verbindet die Menschen mit der *numinosen Sphäre*. Einblicke in die Volksreligion lassen sich aus den Bräuchen gewinnen, die Sterben, Bestattung und Grab umgeben.²³ Den *volksreligiösen* Charakter mancher dieser Bräuche rund um die Toten beweist der Gegensatz, in dem die maßgebende Religion in Israel zu ihnen stand, wie mehrere biblische Stellen und Episoden deutlich dartun: Sauls Anfrage bei der Totenbeschwörerin von En-Dor (1 Sam 28, besonders V. 3 und 9 f.), aber auch die Verurteilung der Nekromantie in Jes 8, 19 f.²⁴ und in Dtn 18, 9–15, besonders V. 11, sowie der Ausschluß bestimmter Totenriten in Dtn 14, 1 f., Lev 19, 28 und ebenso die Anspielungen von Lev 19, 31 und Jes 65, 4, bei denen der Zweck der Praktiken nicht ganz deutlich wird: vielleicht handelte es sich auch um *Nekromantie*, die selbst ein König von Juda, Manasse, nach 2 Kön 21, 6 geübt hatte, während sein Enkel Joschija wenig später mit eiserner Faust gegen sie voring, 2 Kön 23, 24. Auch die Unschuldsbeteuerung von Dtn 26, 13 f.: »... und ich habe von ihm (nämlich von dem für die Armen bestimmten Zehnten) nichts einem Toten gegeben«, setzt das Verbot einer solchen Gabe an Tote voraus, die offenbar von einigen Israeliten gespendet zu werden pflegte.²⁵

Die meisten Totenbräuche waren jedoch wohl von allen Israeliten anerkannt und spielten im Leben der einzelnen Israeliten eine größere Rolle, als die bibli-

schen Texte erkennen lassen, denn diese setzen sie als bekannt und normal voraus und brauchen darum von ihnen gar nicht zu sprechen.

Grab- und Kultstätte sind eng miteinander verwandt und fallen oft zusammen²⁶: »Der Gilgal liefert uns den Übergang von der Verehrung eines Steins zu der Verehrung des Grabes. Aus einer ganz natürlichen Anziehung heraus liebt es ein Nomadenstamm, seine Toten bei einem heiligen Baum zu bestatten, da es ja an dieser Stätte ist, daß man sich bei feierlichen Anlässen versammelt und die Gottheit verehrt. Wenn ein Stein den Wanderer an die Heiligkeit des Ortes erinnert, kann sie ihn auch an die Gegenwart des Toten erinnern . . . Die Verstorbenen bleiben um das Heiligtum des Stammes versammelt. In unseren Tagen ist der Friedhof der Ort, wo sich die muslimischen Frauen an Festtagen treffen.«²⁷

Die Toten gehören zur Familie, und ihr Grab bleibt ein unveräußerliches Grundstück: »Wer die Hochebenen durchquert hat, auf denen die transjordanischen Nomaden leben, hat von Zeit zu Zeit die Friedhöfe bestimmter Stämme gewahrt. Ein Kreis von kaum in den Boden eingegrabenen Steinen umschließt das Grab. Das ist das Stück Erde, das dem Toten vorbehalten ist dank einer Art »abgrenzender Einfriedung«, wie bei den Griechen und Römern. Diese Erde wird so unveräußerliches Eigentum; da ein Toter sie innehat, ist sie Gegenstand einer Überlassung auf immer, wie es die Grabhöhle von Makpela sein wird.«²⁸ Die Toten sind auf die Lebenden, ihre Nachkommen angewiesen, denn von diesen hängt es ab, daß sie bestattet und mit allem für ihre Totenexistenz Notwendigen versehen werden. Die Verstorbenen werden nicht verehrt, als ob sie Gegenstand eines Kultes wären, aber sie nehmen die Dienste der Lebenden in Anspruch, damit sie ruhig und unbehelligt im Bereich des Todes fortleben können. Dazu sind Grab und das Grab hütende Geschlecht der Nachfahren unentbehrlich.²⁹ So erklären sich der Schrecken der Israeliten vor Grab- und Leichenschändung (z. B. Am 2,1), die Furchtbarkeit des Loses, nach dem Tode ohne Begräbnis und Grabstätte, den Aasgeiern und Tieren preisgegeben, verwesen zu müssen (z. B. Dtn 21,22f.; 1 Kön 14,11; Jer 15,3; 16,6; 22,19; 25,33, usw.), die hohe Pflicht der Pietät gegenüber Verstorbenen, für die man um ein Begräbnis sorgt (2 Sam 2,4–6; 21,10–14). Vor allem für das Buch Tobit ist dies eines der Themen der Erzählung (1,17f.; 2,4,7; 4,3f.; 12,12f. und 4,17); hier handelt es sich um eine letzte Empfehlung des Vaters an seinen Sohn, also um eine ganz besonders wichtige Pflicht, auf das Grab verstorbener Gerechter Brot und – nach einigen Versionen – auch Wein zu geben. Der griechische Übersetzer und Enkel *Jesus Sirachs*, 30,18, verspottet diesen Brauch als unsinnig: ein Beispiel für einen Vertreter des Judentums gelehrter und konservativer Prägung, dem diese Praktik als ein Stück unerleuchteter Volksreligion oder sogar als Heidentum vorkommt.³⁰ Zu den Bräuchen der Bestattung treten die Trauerriten.³¹

Sowohl die Begräbnisgepflogenheiten als auch die Trauerriten sind nicht *spezifisch israelitisch*: die Gräber sind im Palästina des 1. Jahrtausends v. Chr. im wesentlichen dieselben wie im vorhergehenden 2. Jahrtausend³², und die Trauer-

bräuche, die wir aus dem Alten Testament kennen lernen, werden weit über Israel hinaus in gleichen oder ähnlichen Formen geübt.³³ Sie sind also keine Kinder des *JHWH-Glaubens*, sondern haben vor ihm und neben ihm gelebt, gediehen aber auch unter seinem Schatten und in seinem Bereich kräftig weiter. Sie bezeugen den Glauben an das Weiterleben der Verstorbenen, die mit den Lebenden in einer Wirkgemeinschaft blieben, wo die Toten auf die Lebenden angewiesen waren und auf den Lebenden lasten konnten (z. B. 2 Sam 21,1ff.). Gewiß war die numinose Welt der Toten von JHWH umfassen und gehalten, aber sie hatte auch eine unmittelbare, nahe Beziehung zu den einzelnen Menschen, die die Verstorbenen als ihre Vorfahren und Verwandten kannten. In den Toten meldete sich die numinose Sphäre mitten im Familienkreis der Lebenden unüberhörbar und gleichsam sinnlich greifbar zu Wort. Dieser kontinuierliche Übergang von Wohnung und Lebensweise der Lebenden zur Stätte der Begrabenen drückt sich aufs anschaulichste in den Geräten aus, die man den Toten auch in Israel wie schon früher in Kanaan mit ins Grab gab: es sind die Gebrauchsgegenstände, das Geschirr, die Gerätschaften und die Speisen der Lebenden.³⁴ Wie die Personennamen mit religiösem Inhalt zeigen auch die Grabgewohnheiten die enge Verschränkung zwischen konkretem Leben und religiösem Glauben, wie sie für die Volksreligion charakteristisch ist.³⁵ Im Unterschied zu den Namen tritt JHWH bei den Toten zurück. Das ist nicht verwunderlich: JHWH ist viel mehr mit den Lebenden als mit den Toten verbunden.³⁶

4. Volksfrömmigkeit und Kult

In der weiten und verzweigten Provinz der Liturgie schlagen jene Dinge und Feiern besonders gerne Wurzeln in der Volksreligion, die tief in das *individuelle Leben* der Menschen im Volke eindringen. So gibt es stetige, den Alltag wie selbstverständlich begleitende und durchwaltende Formen des religiösen Lebens, aber auch seltene oder einmalige, den gleichförmigen Ablauf der Zeit unterbrechende religiöse Ereignisse: beiden jedoch ist gemein, daß sie die individuellen Menschen unmittelbar in ihrem Lebenskreis betreffen.

Die Unterscheidung zwischen *rein* und *unrein* hat das Leben der einzelnen Israeliten naturgemäß stark geprägt: beim Essen und in den mancherlei unvermeidlichen Berührungen und Begegnungen mit Menschen und Tieren, bei Blutflüssen und Samen- oder andern Ergüssen, die insbesondere mit dem sexuellen Leben zusammenhängen, bei Ausschlägen, Haut- und andern Krankheiten, wie sie im Orient sehr häufig vorkommen, auch bei körperlichen Mißbildungen, bei den Schlachtungen, wo man es mit Blut und Fett zu tun hat, bei Erstgeburten, Wochenbetten und Todesfällen. Überall stieß man auf solche *Befleckungen* und *Unreinheiten*. *Reinigungsriten*, insbesondere Waschungen und Bäder mit lebendigem Wasser, aber auch vorübergehender Ausschluß aus der Gemeinschaft waren die

unumgänglichen Mittel zur Läuterung und Wiederherstellung der Reinheit. Eine ähnliche, im Alltagsleben vielleicht weniger in Erscheinung tretende Unterscheidung war die zwischen *heilig*, das heißt dem JHWH Vorbehaltenen, und *profan*, das heißt dem, was dem gewöhnlichen Gebrauch des Lebens offenstand.³⁷ Ähnlich gegenwärtig im Leben der einzelnen waren die *Erstlingsgaben* und *Erstgeburtsoffer* und andern *Abgaben*, die das bäuerliche Leben und die Kraft der Fruchtbarkeit, aber auch das Heil der Gemeinschaft im *Krieg* an die Gottheit banden.³⁸ Die Mißachtung dieser Gebote und Verbote hatte verderbliche Folgen für die ganze Gemeinschaft.³⁹ Man ahnt hier den Bodensatz der *Angst*, der auf dem Grund auch der altisraelitischen Volksreligion liegt.

Das *persönliche Gebet*, der *Eid* und das Wort des *Segens*, unter Umständen auch das des *Fluches*⁴⁰, schlugen Brücken zwischen dem einzelnen und der Sphäre des Numinosen. Ohne Zweifel spielten auch die *Sabbate*, Neumondtage und die andern religiösen *Feste* eine wichtige Rolle im Leben der breiten Schichten, nicht nur wegen der Freude und Arbeitsruhe, die herrschten, sondern auch wegen des durch die Feiern dargestellten und hergestellten heilvollen Einklangs zwischen Gott, Mensch und Natur.⁴¹

Es waren konkrete Gestalten, in denen das Numinose sichtbar und greifbar wurde und an denen die Religiosität des Volkes hing: *Personen* wie Gottesmänner, Fürsprecher und Propheten, die mit Verehrung und Vertrauen umgeben wurden⁴², oder auch Priester und Könige⁴³, aber auch die *Orte*, Heiligtümer und Gotteshäuser mitsamt ihren Akzessorien: Bäumen, Quellen, Steinsäulen (Mazzeben) und Mobiliar, vielleicht auch bestimmte *Gräber*⁴⁴, allen andern voran der *Jerusalem Tempel*⁴⁵ sowie *Kultbilder* und *Statuetten*, die in großer Zahl in den archäologischen Grabungen gefunden wurden.⁴⁶

Prozessionen und *Wallfahrten*, *Gelübde* mitsamt den dazugehörigen Gelübdeopfern, *Familienopfer*, *Weihen* von Personen und gelübdeartige Verpflichtungen⁴⁷, auch alle Mittel, den Willen Gottes in Erfahrung zu bringen und den Schleier über der Zukunft zu lüften, wie *Orakel*, *mantische Praktiken*, *Träume*, *Ekstasen*⁴⁸, nicht weniger auch *Buß-* und *Traueritten* wie Fasten, Verzicht auf den Gebrauch von Lagerstätte und persönlicher Toilette⁴⁹ waren religiöse Akte außergewöhnlicher Art, zu denen außergewöhnliche Anlässe froher oder böser Art führten. Auch sie spiegelten das Leben des *kleinen Mannes* mit seinem Glück wie mit seinen Sorgen und Ängsten im Abbild seiner Religion wider, wie es schon die religiösen Namen seiner Kinder und die Feiern zu Ehren seiner Verstorbenen hatten erkennen lassen.

Anmerkungen

¹ K. Beitz, *Volkskunde, religiöse*, in: LThK 10 (Freiburg i. Br. 1965) 854–856, hier 854; Hervorhebungen von mir, A. S. – Zum Problem der Definition der religiösen Volkskunde vgl. R. Courtas–F. A. Isambert, *Ethnologues et sociologues aux prises avec la notion de »populaire«*, in: *La Maison-Dieu*, Nr. 122 (1975) 20–42, siehe bes. S. 42 ». . . le terme »populaire« est relatif. Qu'il soit opposé à »supérieur« (économiquement), à »cultivé« ou à »officiel«, il implique une différenciation sociale, une opposition au moins signalétique. Il perd son sens dans une société homogène. » (». . . der Begriff »Volks-« bezieht sich auf ein Gegenüber. Ob er dem »Oberen« (wirtschaftlich Mächtigen), dem »Gebildeten« oder dem »Offiziellen« entgegengesetzt wird, immer setzt er einen sozialen Unterschied voraus, einen Gegensatz, den er wenigstens signalisiert. In einer homogenen Gesellschaft wird er sinnlos.) (Der Aufsatz, in der französischen Perspektive verfaßt, ist auch im deutschsprachigen Kontext bemerkenswert.) (*La Maison-Dieu*, Nr. 122 ist inzwischen auch in Buchform erschienen: Ph. Ariès u. a., *Religion populaire et réforme liturgique* [Paris 1976].)

² Die Quellenlage erschwert die Erforschung der historischen Volkskunde, vgl. dazu – aus einem andern Bereich – P. Boglioni, *Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Âge: le problème des sources*, in: *Foi populaire Foi savante. Actes du Ve Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa) (Cogitatio fidei 87)* (Paris 1976) 93–148, bes. 93–98; od. B. Plongeron–R. Pannet (Hrsg.), *Le christianisme populaire. Les dossiers de l'Histoire* (o. O. [= Paris] 1976).

³ Volksreligion oder Volksfrömmigkeit im AT bezeichnet hier also die konkrete Gestalt der altisraelitischen Religion bei den Leuten im Gegensatz zur Religion in den priesterlichen oder »theologischen«, d. h. in den offiziellen, maßgeblichen Kreisen: »the actual religion of the »man in the street« in ancient Israel« (»die gelebte Religion des Mannes auf der Straße im Alten Israel«), wie J. L. Crenshaw, *Popular Questioning of the Justice of God in Ancient Israel*, in: *ZAW* 82 (1970) 380–395, hier 392, formuliert. – Zum Problem der Volksreligion im AT im besonderen siehe die sorgfältige Erörterung und Darstellung eines Stückes Volksfrömmigkeit in Israel am Ausgang der Königszeit bei M. Rose, *Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit*, BWANT 106 (= 6. Folge 6) (Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1975) 2, 6f., 170–268; vgl. R. Lapointe, *Divination savante et populaire*, in: *Foi populaire Foi savante* (Anm. 2) 73–91 (am Beispiel der Wahrsagung). – Weiteres Material zur Volksreligion im Alten Israel findet man in Werken wie J. Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, BWANT 38 (III/2) (Stuttgart 1936); J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I–II, III–IV* (London–Copenhagen 1926–1940); E. Dhorme, *L'évolution religieuse d'Israël*, t. 1 *La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles 1937); H. Ringgren, *Israelitische Religion (Die Religionen der Menschheit, 26)* (Stuttgart 1963); Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (London 1967) (holländische Originalausgabe: Arnhem 1963); G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (de Gruyter Lehrbuch) (Berlin 1969). – Zum theologischen Verständnis der Volksfrömmigkeit siehe J.-M. R. Tillard, *Le »sensus fidelium«*. *Réflexion théologique*, in: *Foi populaire Foi savante* (Anm. 2) 9–40, bes. 33f.

⁴ Die im AT vorkommenden Namen wurden gesammelt, geordnet und gedeutet von M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT III/10 (Stuttgart 1928) = (Hildesheim 1966). Neue Namen, die im Alten Israel gebräuchlich waren, aber im AT nicht vorkommen, sind inzwischen zum Vorschein gekommen, siehe M. Rose, *Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes* (Anm. 3).

⁵ Siehe dazu R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I* (Freiburg–Basel–Wien 1964) 81–85 (franz. Originalausgabe: *Les institutions de l'Ancien Testa-*

ment I [Paris 1958] 74–78); I. Benzinger, *Hebräische Archäologie* (Leipzig 1927) = (Hildesheim–New York 1974) 124–126.

⁶ So erklären sich die arabischen Laqab-Namen (Namen, die auf eine auffallende, körperliche Eigentümlichkeit des so Benannten weisen) und die vielen profanen altisraelitischen Namen, die körperliche und geistige Qualitäten oder Defekte ausdrücken. Siehe M. Noth, *Die altisraelitischen Personennamen* (Anm. 4) 220–232.

⁷ Zur Bedeutung des Namens kann man vergleichen J. Pedersen, *Israel I–II* (Anm. 3) 245–259; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Anm. 4) 56.

⁸ Siehe M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Anm. 4) 216 f.: »Dazu kommt . . . eines, das die gesamte israelitische Namensgebung . . . zu einer Einheit in sich und mit den andern westsemitischen Namensgebungen verbindet: Von wenigen Ausnahmen . . . abgesehen, bewegen sich alle Namen um denselben Mittelpunkt herum: die Geburt des Kindes mit dem, was sie an Gefühlen und Gedanken auslöst. Von hier aus läßt sich . . . die große Hauptmasse der Namen verstehen.«

⁹ M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Anm. 4) 56; I. Benzinger, *Archäologie* (Anm. 5) 124; R. de Vaux, *Lebensordnungen* (Anm. 5) 81 = *Institutions* (Anm. 5) 74; E. Dhorme, *Hébreux nomades* (Anm. 3) 273 f.

¹⁰ M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Anm. 4) 218: »Es handelt sich hier um den breiten Strom der Volksfrömmigkeit, der immer, wenn zuweilen auch verdeckt, da ist und seit uralter Zeit da war . . .«

¹¹ Die Einzelbelege bei M. Noth, o. c. 169–195 (Danknamen), aber auch die Vertrauens- und Wunschnamen, S. 147–169, 195–213. Im folgenden seien für mehrere dieser Benennungen als Beispiele bekannte Namen herausgegriffen.

¹² Z. B. Jonatan, Natanael (nâtan = geben), Asael (‘âsâ = machen); Elkana (qânâ = schaffen, erwerben); Schallum (schillêm = zurückerstatten, ersetzen); Josef (jâsaf = hinzufügen); Nehemja, Nahum (niham = trösten); usw.

¹³ Elieser (‘âzar = helfen); Josua, Jesus (jâscha‘, kausativ = retten); Jojakim (= Joachim) (qûm kausativ = aufrichten); Jakob (‘âqab = schützen); Ahasja (‘âhaz = ergreifen, fassen); Rafael (râfâ = heilen); Jojachin (kûn kausativ = festigen); Ezechiel (hâzaq kausativ = fest, stark machen); usw.

¹⁴ Z. B. Jojada (jâda‘ = wissen, erfahren); Baruch (bêrêk = segnen); usw.

¹⁵ Z. B. Jischmael (= Ismael) (schâma‘ = hören); Ananja (= Ananias) (‘ânâ = antworten); Isaak (hâhaq = lachen); Sacharja (Zacharias) (zâkar = sich erinnern); Hanna (Anna), Johannan (Johannes), vgl. Hannibaal (hânan = gnädig sein); usw.

¹⁶ Z. B. Daniel (dân = richten, zum Recht verhelfen); Zidkija (Sedekias) (zâdâq = Gerechtigkeit); Jotam (tâm = vollkommen, untadelig, integer); usw.

¹⁷ Gabriel (gâbar = stark sein); Gedalja (Godolias) (gâdal = groß sein); Abinadab, Ahinadab, Amminadab, Jonadab (nâdab = großherzig, freigiebig sein); usw.

¹⁸ Auf dieses Kennzeichen der Volksreligion zieht die Aufmerksamkeit mit Recht M. Meslin, *Il fenomeno religioso popolare*, in: *Sacra doctrina*, Nr. 61 (1971) 5–19, bes. 8, 18 f.

¹⁹ Siehe z. B. I. Baumer, *Pèlerinages jurassiens, Le Vorbourg près Delémont* (Suisse). *Histoire d’une chapelle et de son pèlerinage du Moyen Âge au XXe siècle. Une étude de traditions religieuses* (Porrentruy 1976) 253–276, bes. 260 (»Les motifs«).

²⁰ Der Nachweis im einzelnen bei M. Noth, *Die israelitischen Personennamen* (Anm. 4) 66–82; E. Dhorme, *Hébreux nomades* (Anm. 3) 313–317.

²¹ Vgl. die schöne Darstellung dieser religiösen Vorstellungswelt bei E. Dhorme, o. c. 317–319. Diese Deutung der auf die Gottheit angewandten Verwandtenamen ist einfacher und einleuchtender als die Erklärung durch eine vermutete, mit keinem Text belegbare Blutsverwandtschaft zwischen dem Stamm und seinem Gott, wie bei M. Noth, o. c. 74 f., 78.

²² Davon legen die Psalmen Zeugnis ab; die Psalmen sind aber insgesamt nicht nur Äußerungen der Volksfrömmigkeit, sondern auch der öffentlich und unter berufener Leitung gefeierten Religion. So gehe ich hier nicht an das subtile Werk der Unterscheidung verschiedener Elemente im Psalter heran. Siehe zur Interpretation des Psalters unter diesem Gesichtspunkt etwa den Versuch von S. Mowinkel, *Psalmstudien I. Awän und die individuellen Klagepsalmen* (Oslo 1921) = (Amsterdam 1961) mit der Kritik von O. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, SBM 7 (Stuttgart 1969) 21–23, und siehe einiges Material bei O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen* (Zürich–Einsiedeln–Köln–Neukirchen 1972) bes. 68–83, 287–331.

²³ Vgl. zu diesen Bräuchen G. Quell, *Die Auffassung des Todes in Israel* (Leipzig–Erlangen 1925) = (Darmstadt 1967); O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Anm. 22) 53–68; H. C. Brichto, *Kin, Cult, Land and Afterlife – a Biblical Complex*, in: HUCA 45 (Cincinnati 1973) 1–54; H. P. Müller, *Das Wort von den Totengeistern Jes 8,19f.*, in: *Die Welt des Orients* 8 (1975) 65–76, bes. 74–76 (mit einer ausdrücklichen Reflexion über das Verhältnis von »Hoch-« zu »Volksreligion«); H. Gese, *Der Tod im Alten Testament*, in: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, BevTh 78 (München 1977) 31–54, bes. 32–35, 38f.

²⁴ Dazu vgl. H.-P. Müller, *Das Wort von den Totengeistern Jes 8,19f.* (Anm. 23).

²⁵ Zu diesem Text vgl. z. B. G. Quell, *Die Auffassung des Todes* (Anm. 23) 23f., der ihn als Zeugnis für einen Kult der Toten mit Todesopfern interpretiert. Gegen diese Deutung mit ausführlicher Diskussion L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament, Exkurs: Vom Zustand nach dem Tode* (Arbeiten zur Theologie II,8) (Stuttgart 1967) 185–188 (Lit.).

²⁶ E. Dhorme, *Hébreux nomades* (Anm. 3) 129, 134f.: Sichem u. Bethel sind beide Heiligtümer und Grabstätten (Jos 24,32: Josef, u. Gen 35,8: Debora, die Amme Rebekkas), vgl. auch 167f.: das Heiligtum ist gleichzeitig eine Grabstätte, mit Steinen bezeichnet, auf der man sich versammelt und die die unveräußerliche Bleibe der Toten ist.

²⁷ E. Dhorme, o. c. 168. – Zu den Gräbern im alten Israel siehe R. de Vaux, *Lebensordnungen I* (Anm. 5) 100–103 = *Institutions I* (Anm. 5) 94–97; O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Anm. 22) 53–60.

²⁸ E. Dhorme, *ibid.*, mit einem Verweis auf Fustel de Coulanges, *La cité antique*.

²⁹ Dieser Zusammenhang zeigt auf H. C. Brichto, *Kin, Cult, Land and Afterlife* (Anm. 23), siehe auch H. Gese, *Tod* (Anm. 23) 32–34.

³⁰ Zur konservativen Einstellung Jesus Sirachs und auch seines Enkels und Übersetzers siehe M. Hengel, *Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, WUNT 10 (Tübingen 1969) 274f.

³¹ Zu ihnen vgl. z. B. G. Schelbert, *Trauerbräuche*, in: *Bibel-Lexikon*, hrsg. H. Haag (Einsiedeln–Zürich–Köln 1968) 1780f.; R. de Vaux, *Lebensordnungen I* (Anm. 5) 103–107 = *Institutions I* (Anm. 5) 97–100; vgl. auch J. Jahnou, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, BZAW 36 (Gießen 1923) 2–90; G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Anm. 3) 216f. u. die knappe, schöne Deutung von Bestattungs- und Trauerbräuchen bei H. Gese, *Tod* (Anm. 23) 38f.

³² Vgl. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Anm. 22) 53f.; G. Quell, *Die Auffassung des Todes* (Anm. 23) 15–21: erst in hellenistischer Zeit tritt ein neuer Grabtypus auf, eine Art Nischen- oder Schiebegräber, und auch die Ossuarien (Steinbehältnisse für die Gebeine) erscheinen um diese Zeit.

³³ Vgl. H. Jahnou, *Das hebräische Leichenlied* (Anm. 31) 2–90.

³⁴ Siehe die Darstellung bei G. Quell, *Die Auffassung des Todes* (Anm. 23) 12 bis 23.

³⁵ Diese Verwurzelung der Volksreligion im Humus des Alltagslebens mit seinen demü-

tigen Sorgen betont auch M. Rose, Ausschließlichkeitsanspruch (Anm. 3) 260f., wo die Sorge ums tägliche Brot den Kult der Himmelskönigin inspiriert, den ihr die Frauen in ihren Familien weihen.

³⁶ Zu dieser oft beobachteten Tatsache vgl. H. Gese, Tod (Anm. 23) 38f.

³⁷ Siehe dazu etwa H. Ringgren, Israelitische Religion (Anm. 3) 127f.; H. Imschoot, Rein, in: Bibel-Lexikon, hrsg. H. Haag (Zürich-Einsiedeln-Köln 1968) 1467–1470; bes. die klare Darstellung bei E. Dhorme, *Hébreux nomades* (Anm. 3) 297–311 (nach D. geht die Unterscheidung zwischen rein und unrein, heilig und profan sicher in die nomadischen Ursprünge Israels zurück, S. 302–311).

³⁸ Zu den Erstlingen der Ernte und des Wachstums und zur Erstgeburt als Gaben im Kulte vgl. J. Henninger SVD, Excursus E: L'offrande des prémices en général, in: *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite*, EB (Paris 1975) 179–199, vgl. auch 158–170 (Lit.). Zur Weihe der Kriegsbeute, dem *härām* vgl. R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen II* (Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1966) 71f. = *Les institutions de l'Ancien Testament II* (Paris 1960) 76f.

³⁹ Vgl. die Todesstrafe, die auf Mißachtung der Reinheits- oder Heiligkeits- oder Härämgebote gesetzt ist, z. B. Lev 17,8f., 10,14 (ungebührliches Schlachten, Blutgenuß); Lev 10,1–6; Num 16 (unbefugte Ausübung priesterlicher Funktionen); Jos 7; 1 Sam 15 (Mißachtung des Härämgebotes); 1 Sam 14,24–45 (Jonathan übertritt ein Gelöbnis seines Vaters und mußte dafür sterben); usw.

⁴⁰ Zur Rolle des Segens in der Familie vgl. den erschlichenen Segen Isaaks, Gen 27, den Segen des sterbenden Jakob über die beiden Söhne Josefs, Gen 48,8–22; vgl. J. Hempel, Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen, in: ZDMG 79 (1925) 20–110, bes. 77f., in überarbeiteter Form in: J. Hempel, *Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (Festschrift Hempel), BZAW 81 (Berlin 1961) 30–113, bes. 84f.; G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk* (Theol. Dissertationen 6) (Basel 1970) 191–193; zur Bedeutung, die man der Wirksamkeit des Segens oder Fluchs und dem Eid beimaß vgl. H. C. Brichito, *The Problem of »Curse« in the Hebrew Bible* (SBL Monograph Series 13) (Philadelphia 1963). – Erzählungen setzen im AT ganz natürlich das persönliche individuelle Gebet voraus: der Diener Elieser betet vor der schwierigen Aufgabe, die Abraham ihm überträgt, Gen 24,12–14, und dankt für Gebeterhörung, Gen 24,27; Abraham und Isaak beten für andere, Gen 20,17; 25,21; Jakob betet um Rettung vor seinem Bruder, Gen 32,10–13; Samson bittet in seinem Durst, Ri 15,18; Hanna bittet um ein Kind, 1 Sam 1,11; David betet auf seiner Flucht vor seinem Sohn Absalom, 2 Sam 15,31 usw. In eigener und fremder Not ruft man JHWH um Hilfe an.

⁴¹ Die prophetische Polemik gegen den Kult läßt erkennen, gegen welche Mentalität sie kämpft: gegen die Meinung, der Kult helfe der Gemeinschaft und den einzelnen gleichsam *ex opere operato*, d. h. ohne daß ein Gott wohlgefalliges Verhalten hinzutreten brauche. Vgl. zu diesem blinden Vertrauen der breiten Schichten in die dem Kulte in jedem Fall innewohnende Kraft z. B. G. Fohrer, *Geschichte der israelitischen Religion* (Anm. 3) 279–282; R. de Vaux, *Lebensordnungen II* (Anm. 39) 305–308 = *Institutions II* (Anm. 39) 344–347. (Das Buch von B. Bendokat, *Die prophetische Botschaft in der Auseinandersetzung mit der israelitischen Volksreligion* [Berlin 1938] ist mir nicht zugänglich gewesen.)

⁴² Die Popularität, Ehrfurcht, Verehrung und Scheu, die Gottesmänner umgaben, der Zulauf, dessen sie sich erfreuten, schimmert an vielen Stellen des AT durch, vgl. etwa 1 Sam 9,5ff.; 1 Sam 16,1–13; 1 Kön 13,6; 2 Kön 5; usw.; vgl. J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (Oxford 1973) 65–83.

⁴³ Ehrfurcht vor Priestern ist die Folie, vor der sich Sauls Verbrechen an der Priesterschaft von Nob abhebt, 1 Sam 21,1–10; 22,6–23; der Priester heißt »Vater«: Ri 17,10, er ist bestimmten Vorschriften unterworfen, die ihn von den gewöhnlichen Menschen absondern,

Lev 21,1–6.7. Hanna antwortet mit Demut und Hochachtung dem Priester Eli, 1 Sam 1,15f. – Die Person des Königs ist unantastbar, daher legt David nicht Hand an Saul, 1 Sam 24,7; 26,9; die Frau von Tekoa vergleicht ihn mit dem Engel Gottes, 2 Sam 14,17.20; er ist Retter, und ihn ruft man in der Not an, 2 Kön 13,5; 6,26.

⁴⁴ Zur Bedeutung des Heiligtums und seiner Ausstattung vgl. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Anm. 22) 100–179, bes. 151–155; E. Dhorme, *Hébreux nomades* (Anm. 3) 125–219 (die Bedeutung der Gräber im Zusammenhang von heiligen Orten bes. S. 129, 134f., 138–142, 164–168); siehe für die neutestamentliche Zeit J. Jeremias, *Heiligräber in Jesu Umwelt* (Mt 23,29; Lk 11,47). Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu (Göttingen 1958), bes. III. Teil, *Die Heiligen als Thaumaturgen und Interzessoren* (S. 126–143).

⁴⁵ M. Rose, *Ausschließlichkeitsanspruch* (Anm. 3) 213–251, bes. 246–251, untersucht die Bedeutung, die der Jerusalemer Tempel zur Zeit Jeremias in der Religion der breiten Masse besaß; für diese war er das konkrete Medium der Gegenwärtigkeit JHWHs.

⁴⁶ Nachweis und Einzelheiten bei M. Rose, o. c. 182–194; siehe auch die Erwähnung von Hausgöttern (Laren, Terafim) in Gen 31,19.30–36 (die Hausgötter Labans, die so klein sind, daß man sie, auf ihnen sitzend, verbergen kann); Ri 17,3–5; 18,14–20 (das idolatrische Heiligtum Michas mit seinen verschiedenartigen Bildern); 1 Sam 19,13–16 (das Gottesbild von Michal, Davids Gattin, das die Lebensgröße Davids hatte) usw.

⁴⁷ Geweihte Personen aller Art, Priester, Leviten, Nasiräer, Num 6; Ri 13,5; 1 Sam 1,11, vgl. R. de Vaux, *Lebensordnungen II* (Anm. 38) 319–321 = *Institutions* (Anm. 38) 361f., *Rekaber*, Jer 35, ja sogar geweihte Prostituierte beiderlei Geschlechts, 1 Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2 Kön 23,7, gehörten zur altisraelitischen Gesellschaft; Gelübde und Opfer, die man zur Gelübdeerfüllung oder zum Dank für erhörte Gebete darbrachte, waren häufig, wie die vielen Erwähnungen der Gelübde in den Psalmen und sonst im AT zeigen, siehe z. B. Ps 22,26; 56,13; 61,9; 65,2; 66,13; 116,14.18; usw. Man macht Gelübde in Seenot, Jon 1,16; bei Kinderlosigkeit, 1 Sam 1,11; in Kriegsnot, Ri 11,30f., auf der Flucht, Gen 28,20–22, usw.; die Gemeinschaftsopfer, die man bei Besuchen im Heiligtum, also auf Wallfahrten, feierte, waren fröhliche Feste, vgl. Ps 122, Dtn 12,11f., 1 Sam 1,21; 2,19 (Familienwallfahrt nach Schilo), 1 Sam 9,12f.22–24 (Opfermahl im Kreis von 30 Geladenen); 1 Sam 20,6.28 (Jahresopfer von Davids gesamter Familie, für das alle Familienglieder zusammenkommen); zu diesem Gemeinschaftsopfer vgl. R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (*Cahiers de la Revue biblique* 1) (Paris 1964) 31–48; A. Schenker, *Das Abendmahl Jesu als Brennpunkt des Alten Testaments. Begegnung zwischen den beiden Testamenten – eine bibeltheologische Skizze*, BB 13 (Freiburg/Schw. 1977) 58f. – Zu den Prozessionen siehe z. B. 2 Sam 6; Ps 24; 118,19–28; 132, vgl. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik* (Anm. 22) 301–303 (zu Prozessionen und Wallfahrten).

⁴⁸ Im AT begegnet das Erkunden von Gottes Wort und Wille durch bestimmte Orakelmittel, das Deuten von Träumen, das Verfahren des Gottesurteils auf Schritt und Tritt, und zwar auch im Lebensmilieu der Familie und des kleinen Mannes: Abraham hat einen Tief- oder Inkubationsschlaf an heiliger Stätte (Gen 15,12); Jakob sieht im Traum die Himmelsleiter (Gen 28,12); seine Mutter, Rebekka, befragt JHWH angesichts des Zwistes zwischen ihren beiden Söhnen, was zu tun ist (Gen 25,22f.); Josef träumt und deutet Träume (Gen 37,5–11; 40,9–22; 41,17–36), benützt aber auch ein Becherorakel (Gen 44,5.15: Lekanomantie); Gottesurteil in Num 5,11–31, dazu R. de Vaux, *Lebensordnungen I* (Anm. 5) 253–255 = *Institutions I* (Anm. 5) 241–243; die Seher und Propheten waren ursprünglich von Beruf Wahrsager und Hellseher, siehe z. B. 1 Sam 9,6.9; dazu J. Lindblom, *Prophecy* (Anm. 42) 89–95; E. Dhorme, *Hébreux nomades* (Anm. 3) 227–246; aber die offizielle Weissagung war der Zuständigkeitsbereich der Priester, die dazu besonders zwei Mittel benützten, den Ephod, z. B. 1 Sam 23, 6.9 und das Losorakel der Urim und Tummim, z. B. 1 Sam 14,14f. (LXX); zur ganzen priesterlichen Divination R. de Vaux, *Lebensordnungen*

II (Anm. 38) 182–187 = Institutions II (Anm. 38) 200–206; Terafim (Laren) dienten ebenfalls als Medien der Orakelbefragung, Ez 21,26; Zach 10,2.

⁴⁹ Zu den Bußriten, dieselben wie die Trauerriten, vgl. oben Anm. 31, siehe z. B. 2 Sam 12,16f. (Davids flehende Buße für das Leben seines kranken Kindes); Joel 2,12–17; Jon 3,5–9.

Die Tafel des Herzens

Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia im Zusammenhang mit Jer 31. 31—34

1. Die Aufgabe

N. Luyten hat seine reiche Schaffenskraft in den Dienst der Erforschung des Menschen, seines Wesens und seiner Bestimmung gestellt. Er ist damit in jenes weitgespannte Gespräch getreten, das von den grossen Geistern über die Jahrhunderte hinweg zum Gewinn für uns alle geführt wird. Die folgenden Zeilen gelten einem Aspekt des anthropologischen Denkens des Propheten Jeremia, dem die altisraelitische und christliche Überlieferung tiefe Einsichten in das Geheimnis des Menschen verdankt.

Bevor wir jedoch mit den Ausführungen beginnen, wird es nützlich sein, die im Folgenden vorausgesetzten Texte und technischen Termini zu erläutern. Die Jeremiatexte sind nach dem hebräischen Text der *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart 1967/77) neu übersetzt.

An Abkürzungen werden verwendet: Dt = Deuteronomium (5. Buch Mose), Dtr = deuteronomistisches Werk, d. h. die Endredaktion des grossen Geschichtswerkes, das die Bücher Josua, Richter, 1—2 Samuel, 1—2 Könige sowie Rahmenpartien des Deuteronomiums umfasst. Entsprechend bedeuten dt: deuteronomisch und dtr: deuteronomistisch.

Im Prophetenbuch Jeremia gibt es wohl keine berühmtere Stelle als die Verheissung des neuen Bundes:

Siehe, Tage sind im Kommen — JHWH sagt es ausdrücklich —, da werde ich mit dem Haus Israel, auch mit dem Haus Juda, einen neuen Bund schliessen, nicht mehr wie der Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen hatte am Tage, da ich sie bei der Hand gefasst hatte, um sie aus dem Lande Aegypten herauszuführen. Sie waren's zwar, die meinen Bund gebrochen haben, aber ich bleibe Meister bei ihnen — JHWH sagt es ausdrücklich. Ja, so wird der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schliessen werde nach Ablauf dieser Tage — das sagt JHWH ausdrücklich: Ich gebe meine Tora in ihr Inneres und schreibe sie auf ihr Herz. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein. Sie werden einander nicht mehr gegenseitig belehren müssen und zu-

einander sagen: Versteht doch JHWH. Denn sie alle werden mich verstehen, von den Kleinen bis zu den Grossen unter ihnen — das sagt JHWH ausdrücklich. Denn ich werde ihre Schuld vergeben, und an ihre Sünden will ich nicht mehr denken (*Jer 31. 31—34*).¹

Das Ziel der folgenden Überlegungen ist nicht die vollumfängliche Erklärung dieser Verheissung; es ist beschränkter und besteht lediglich in der Untersuchung der ins Herz geschriebenen Tora (*V. 33f.*). Es wird sich dann allerdings aus dieser Untersuchung die Frage erheben, ob sie einen Beitrag zum Problem der jeremianischen Authentizität dieser Verheissung leisten kann.

2. Die Inschrift im Herzen

Der Sinn von *Jer 31. 33f.* ist in seinen Hauptumrissen klar: Denken und Wollen des Menschen werden mit dem Denken und Wollen Gottes in eins zusammenfallen. Darin wird der neue Bund in der Zukunft im Gegensatz zum bisherigen Bund der Geschichte bestehen. Der verheissene Bund ist offenbar inhaltlich nicht neu, aber die Fassungskraft der Menschen wird das absolute Maximum erreichen, so dass sie den Inhalt des Bundes, die Tora, völlig kongenial erfassen und ohne Verlustkoeffizienten bewahren werden. Diese Kongruenz zwischen der Tora, die aufgenommen und erfasst werden muss, und dem aufnehmenden Herzen, das der Tora in vollkommener Adäquation gerecht zu werden vermag, ist erst verheissen; unter den bisherigen Bedingungen ist sie weit davon entfernt, Wirklichkeit zu sein. Unter den gegebenen Umständen der Gegenwart muss vielmehr so etwas wie die «Kritik des reinen Herzens» gemacht und die Bedingungen müssen festgestellt werden, unter welchen das Herz des Menschen die Tora mehr oder weniger deformiert assimilieren kann. Wie ist das Herz des Menschen denn beschaffen? In welchem Verhältnis steht es zur Tora, zur Offenbarung Gottes, die ins Herz eingehen soll?

In *Jer 17. 9f.* steht der Satz:

Krumm ist das Herz, mehr als alles andere, und es ist unheilbar; wer vermöchte es zu verstehen? Ich, JHWH, ich untersuche das Herz und gehe den Nieren auf den Grund, und so kann ich jedem nach seinen Wegen vergelten, der Frucht seiner Taten entsprechend.

Der Kontrast zwischen dem Menschen, der das Herz nie adäquat erfassen wird, und Gott, der souverän Einsicht nimmt in die Undurchdringlichkeit dieses Herzens, bildet die Achse des Logions. Das Herz ist jedoch nicht nur unergründlich, es ist auch unheilbar krank. Das verwendete Wort ist für Jeremia typisch (*15. 18; 17. 16; 30. 12,15*; sonst wird es nur noch dreimal verwendet: *Mi 1. 9; Is 17. 11; Ijob 34. 6*). Das Logion kann u. a. auch deshalb als authentisch gelten.² Das Herz ist krumm, wörtlich: höckerig, d. h. undurchschaubar, *perversus*, und es ist unheilbar krank. Das physiologische Bild der Herz-Verkrümmung ist mit dem medizinischen Bild der Herz-Erkrankung gepaart. Das Organ des Herzens ist solchermassen aus seinem Normalzustand gebracht; es findet sich in einem deformierten und krankhaften Zustand, und zwar in einem unheilbaren, dauernd kranken Zustand. Seine Deformation ist nicht vorübergehend, sondern chronisch und endgültig.

Die Frage am Ende von *V. 9*: Wer vermag es zu verstehen?, bezieht sich auf das Herz. Es ist unverständlich nicht an sich, sondern als verschlagenes, d. h. deformiertes und total krankes Herz, das nicht mehr normal funktioniert. Aber dieses

Herz liegt offen zu Tage vor dem Blick JHWHs. Er ist der Herr des menschlichen Herzens. Dieser Gedanke ist verwandt mit *Jer 31.33f.*, insofern auch dort Gott souverän über das Herz des Menschen verfügt, nicht in der Form von *17.10*, wo er es sondiert, sondern in der Form einer Umprägung und Determination des Herzens.

Das medizinische Bild des kranken Herzens hat ein chirurgisches Seitenstück in *Jer 4.4*:

Lasst euch für JHWH beschneiden und entfernt die Vorhäute eures Herzens, ihr Judäer und Bewohner von Jerusalem! Sonst bricht wie die Feuersbrunst mein Zorn aus, und diesen Brand löscht dann niemand mehr aus bei solcher Bosheit eures Tuns!

Das Organ, das Herz, wäre da, aber es ist funktionsunfähig ohne die Operation der Beschneidung. Das Bild ist kühn, weil es natürlich eine phantastische Anatomie voraussetzt. Aber solche Kühnheit rechtfertigt der springende Punkt der Metapher: Es bedarf des Eingriffs, der chirurgischen Operation, der Entfernung einer Haut, damit das Herz richtig funktioniert und seine Aufgabe wahrnimmt: JHWH zu verstehen.

Diese Interpretation wird gestützt durch den vorhergehenden, mit *V. 4* eine Einheit bildenden *V. 3*:

Denn so spricht JHWH zum Judäer und Jerusalemer: Brecht euch einen Neubrunn, statt unter Dornen anzusäen!

Das Land mit seiner Fruchtbarkeit ist wohl gegeben, aber es muss zuerst urbar gemacht werden: Man muss das Buschwerk ausreuten und den Boden unter den Pflug nehmen. Es braucht allem voran einen Eingriff in die Wildnis, um den fruchtbaren, aber überwucherten, unbereiteten Ackerboden zunächst einmal freizulegen. M. a. W. die Anlagen zum Fruchtbringen wären da, aber in überwuchertem, verwildertem Rohzustand, so dass sie zuallererst durch die Operation des Rodens und Pflügens behandelt und funktionsfähig gemacht werden müssen. So ist auch das Herz mit seinen Anlagen gegeben, aber es bedarf des Chirurgen, der es durch die Operation der Beschneidung der Auffassungskraft aufschliesst und dem Verständnis zugänglich macht.

In *Jer 6.10* erscheint die ähnliche Metapher der *Beschneidung der Ohren*, die die gegebene Interpretation von *Jer 4.4* vollends abrundet und bestätigt:

Zu wem kann ich reden und ein Zeugnis so ablegen, dass man überhaupt zuhört? Schau, ihr Ohr ist von einer Vorhaut überzogen, und so sind sie unfähig zuzuhören. Schau, wie das Wort JHWHs für sie zur Schande wurde, ein Wort, über das niemand sich freut!

Es ist JHWH, der spricht, vgl. *V. 9*. Er klagt über die Ablehnung seines Wortes, eine Ablehnung, die ihn umso härter trifft, als es eine grundsätzliche Ablehnung ist, die erfolgt, noch bevor das Wort überhaupt gehört, geschweige denn erwogen worden ist. Nicht eigentlich das Wort, sondern vielmehr der *Sprecher* wird abgelehnt; das Gehör wird *ihm* verweigert, das Wort *ihm* abgeschnitten. Die Anlage, die Fähigkeit zu hören, das Organ des Ohres wäre an sich ausgebildet und vorhanden, aber es ist verschlossen und versiegelt, gebrauchsunfähig, denn eine Vorhaut bedeckt es, die es funktionsuntüchtig macht.

Der Prophet spricht hier nicht von der Operation, die das normale Funktionieren des Organs freilegen würde. In diesem Wort geht es ihm rein um die Diagnose des anatomischen Widerspruchs eines durchgebildeten Organs, das dennoch nicht funktioniert: Das Ohr, das zum Hören da ist, ist taub; Israel, das alles hat,

um JHWHs Wort auffassen und verstehen zu können, ist diesem Wort unzugänglich. Bestätigend sei noch *Jer 5. 21* angeführt, Ursprung und Vorbild der Wendung der Evangelien: «Wer Ohren hat zu hören»:

Hört doch auf dieses, du beschränktes Volk, das kein Herz hat: Sie haben zwar Augen, aber sie sehen nichts, sie haben zwar Ohren, aber sie hören nichts! ³

Ihre Wahrnehmungsorgane liegen brach, ungenützt verrostet gleichsam diese kostbarsten Instrumente des Menschen. Die Metapher bezieht sich hier nicht auf die *Unfähigkeit* der Organe, ihre Funktion auszuüben, sondern auf die unverständliche Dummheit ihrer Träger, die «ohne Herz», d. h. ohne Verstand derart wertvolle, nützliche Organe nicht zu Ehren zu ziehen wissen. Die Anlagen, Augen und Ohren, wären da, aber die Dummheit weiss nichts aus diesem eminenten Kapital zu machen! Blindheit und Taubheit schliessen alles in Dumpfheit ein.

Diese medizinischen und agronomischen Metaphern sind theologisch tief und aufschlussreich. Die Menschen in Juda und Israel hätten die Möglichkeit und die Fähigkeit, JHWH zu verstehen, aber da ist etwas, was diese Fähigkeit blockiert in der Weise eines organischen Fehlers, der das ganze Organ sinnlos macht, weil er es um seine normale Funktion bringt. Ein solcher organischer Fehler ist für den Träger eine zweite Natur, denn er bestimmt ihn ebenso definitiv und einschneidend, wie ihn die erste Natur mit ihren Anlagen bestimmt, indem ihm diese zweite Natur eine Naturanlage wieder nimmt. Jeremia gelingt es damit, an menschlicher Freiheit und an menschlicher Unfähigkeit zum Guten gleichzeitig festzuhalten: an der Freiheit, weil er die (gnadenhafte) Anlage hat, sich Gott zu erschliessen und ihn zu verstehen; an der Unfähigkeit zum Guten, weil diese Anlage wie durch eine Verwachsung an ihrem natürlichen Funktionieren verhindert ist.

Die normale Situation kehrt bei einer solchen Sachlage ohne Eingriff der Pflugschar oder des Chirurgenmessers, d. h. ohne verändernde, von aussen gewaltsam einwirkende Operation nicht zurück. Hier hilft es nichts, die natürliche Entwicklung abzuwarten, denn die Dinge sind blockiert und stationär, und nichts entwickelt sich. Die einzige Hilfe ist die operativ eingreifende Behandlung von aussen.

Es wird deutlich, wie *Jer 31. 33f.* mit diesen Metaphern verwandt ist. Die Einschreibung der Tora ins Herz ist zwar eine chirurgische Operation besonderer Art, aber es ist jedenfalls ein von aussen kommender, verändernder Eingriff, der die Tora als eine Art geistigen Herz-Schrittmacher einsetzt, damit das Organ seine Funktion erfüllt: das Denken Gottes zu denken und sein Wollen zu wollen.

Die Verwandtschaft dieser Eingravierung der Tora auf die Tafel des Herzens mit dem jeremianischen Bild- und Metaphernschatz lässt sich anhand weiterer Stellen zeigen:

Die Sünde Judas ist mit einem Eisenstift geschrieben, mit einer Diamantspitze ist sie eingegraben auf die Tafel ihres Herzens und den Hörnern eurer Altäre!

(*Jer 17. 1*)

Die Schrift im Herzen — sie erinnert unweigerlich an *Jer 31. 33f.* — ist hier klar als Inschrift auf eine Tafel, und zwar auf eine harte Platte, charakterisiert. Es handelt sich nicht um eine mit Tinte und Feder beschriftete harte Unterlage, sondern um eine Platte, in der der Text eingegraben, eingraviert oder eingemeisselt ist. Eine solche monumentale Inschrift kann aus der Tafel kaum mehr ausgelöscht werden, es sei denn, man meissele in mühsamer Arbeit die ganze vom

Text eingenommene Oberfläche der Tafel wieder ab, oder man zerbreche die Platte. Die Lapidar-Inschrift bleibt und trotz der Zeit. So ist die Bosheit auf der Tafel des Herzens von Juda. Sie lässt sich daraus nicht mehr entfernen. Monumental und unauslöschlich prangt sie da, zusammengewachsen wie sie ist mit der steinernen Tafel, die sie trägt. Auf die Hörner des Altars gibt man das sühnende, Verzeihung erwirkende Blut (*Lev 4. 7,18* usw., *16. 18; 17. 11*); statt dessen stehen auch dort die anklagenden Sünden. Der Blick Gottes fällt auf die Tafel der Herzen: Er liest dort die Inschrift der Schuld Judas; er wendet ihn ab auf die Altäre, um beim Anblick des Blutes auf den Hörnern Vergebung gewähren zu können: Doch da sieht er stattdessen gerade auf diesen Hörnern nochmals die Schuld Judas ihm entgentreten. Die menschliche Verderbnis Judas ist unauslöschlich, endgültig.

Für uns ist das Bild wichtig: Die Schuld erscheint als Lapidarinschrift auf der Tafel des Herzens, sowie in *Jer 31, 33f.* die Tora als Schrift auf (*'al* wie in *17. 11*) dem Herzen geschrieben steht. Schrift und Unterlage bilden eine unauflöschliche Einheit, hier eine Einheit der Schuld, die dem Herzen eingegraben, dort der Offenbarung JHWHs, die dem Herzen eingepägt ist, nachdem JHWH die Schuld verziehen hat. Die Verwandtschaft beider Bilder ist frappant.

3. Wie hervorragende Kenntnis der Tora mit dem Missverständnis der Tora einhergeht

Unter Tora versteht Jeremia bisweilen auch ausdrücklich einen geschriebenen Text. Das geht aus seiner Anklage (Scheltrede) in *Jer 8. 8f.* klar hervor:

Wie könnt ihr nur behaupten: Wir stehen auf der Höhe der Wissenschaft (wörtlich: wir sind weise) und wir haben es mit der Tora JHWHs selbst zu tun? Ja wahrhaftig, schau: Zur Lüge hat sie der Lügenstift der Tora-Gelehrten gemacht! Sie haben sich blossgestellt (oder: sich der Schande preisgegeben), sie wurden zusammengestaucht (wörtlich: gebeugt) und gefasst: Schau, das Wort JHWHs selbst haben sie abgelehnt, und worin wollen sie danach noch Kompetenz beanspruchen? (wörtlich: und Weisheit worin bleibt ihnen noch?).

Das Instrument der Tora-Gelehrten, der «Schreiber», ist der Stift, mit dem sie schreiben. Man braucht hier nicht wie in *Jer 17. 1* an einen Graviergriffel für monumental eingemeisselte Inschriften zu denken. Es ist das übliche Schreibwerkzeug der Gelehrten gemeint, vgl. *Ps 45. 2*. Wie immer die «Lüge», die «Täuschung» der Tora-Gelehrten interpretiert wird,⁴ soviel ist klar: Die auf ihre Kompetenz in Fragen der Tora stolzen Sachkenner lehnen das Wort JHWHs (*V. 9*) ab. Ihre Fachkenntnisse auf dem Gebiete der Tora haben sie demnach nicht daran gehindert, für JHWHs Wort taub zu sein. Wahrscheinlich ist mit JHWHs Wort das vom Propheten Jeremia übermittelte Wort gemeint.

Daraus ergibt sich die überraschende Feststellung, dass nach dem Propheten selbst eine ausgezeichnete Kenntnis der Tora noch keine Gewähr dafür bietet, dass man gleichzeitig auch Gott kennt und versteht. Anders gesagt genügt die Kompetenz in Torafragen nicht, um JHWHs Denken zu erfassen. Es besteht eine Differenz zwischen der Wissenschaft der Tora und dem Verständnis Gottes. Wir können vermuten, dass Jeremia diese Differenz in der Erfahrung seiner Auseinandersetzung mit den Tora-Gelehrten entdeckte, die ihn, den mit JHWHs Wort beauftragten Propheten betritten und ablehnten.

Die spezialisierte Kennerschaft im Bereiche der Tora ist somit kein unfehlbarer

Zugang zu Gott auch nach der folgenden, echten Jeremiastelle, die die oben gegebene Interpretation bestätigt:

Die Priester haben nicht gesagt: Wo ist JHWH? Die Tora-Experten (wörtlich: die mit der Tora umzugehen wissen) verstehen mich nicht. Und die Verantwortlichen (wörtlich: die Hirten) haben sich an mir versündigt, während die Propheten durch Baal prophetisch wirkten und hinter hilflosen (Göttern) hergingen. (*Jer 2. 8*)

Obgleich die Tora der Zuständigkeitsbereich von berufsmässigen Gelehrten ist, sowie die Priester, Politiker, Militärs und Propheten ihren Kompetenzbereich haben, dem sie sich widmen, hat die Tora nicht zu ihrem Ziel geführt, dass mindestens die Fachleute (*Jer 5. 4f.*) JHWH verstehen. Jeremias Kritik (Scheltwort) beruht auf dem Paradox, dass die Tora, Offenbarung von Gottes Denken und Wollen, gerade bei ihren besten Kennern ihr Ziel verfehlt, indem diese Gottes Denken und Wollen fremd und verständnislos gegenüberstehen.

Dieses Paradox gleicht dem Paradox der Organe des Herzens und der Ohren, die zwar ausgebildet, aber funktionsuntüchtig sind. Die Tora, der Spiegel von Gottes Denken, ist Juda gegeben; Gelehrte befassen sich eingehend und lange beruflich mit diesem Spiegel, und stehen doch blind davor! Die Tora hat die Kraft nicht, die Blindheit der Tora-Kenner zu durchdringen. Paulus, der ja überhaupt in starkem Mass von Jeremia bestimmt ist, hat diesen Gedanken im Zusammenhang seiner Auslegung des neuen Bundes in 2 Kor 3 aufgegriffen: Bis heute, sooft Mose gelesen wird, liegt eine Hülle auf ihrem Herzen (*V. 15*).

Im Lichte des Passus *Jer 2. 8* kann man vielleicht die Metapher von *Jer 8. 8b* in folgendem Sinne auflösen: Der Lügenstift der Tora-Gelehrten hat die Tora nicht gefälscht im Sinne einer Veränderung, Streichung oder Interpolation des überlieferten Textes, sondern er hat die Tora in ihrem Anspruch und Anliegen verfehlt, weil diese Gelehrten bei all ihrer Arbeit an der Tora aus dem in der Tora enthaltenen Denken JHWHs nicht bis zum Autor dieses Denkens, JHWH selbst, vorzustossen vermochten. Der «Lügenstift» würde solchermassen die gelehrte Beschäftigung mit der Tora bezeichnen, die aber illusorisch ist, weil sie die Tora missversteht (das ist die «Lüge», die Illusion), und «zur Lüge machen» würde hier bedeuten: «frustrieren, die Tora um Ergebnis und um Erfolg bringen». Die Arbeit der Schriftgelehrten, metonymisch durch den Stift ausgedrückt, ist eine einzige grosse Illusion, weil sie die Tora trotz allem Wissen im wesentlichen missverstehen, analog wie nach Paulus die nichtjüdische Welt aus dem Buche der Schöpfung nicht zum Urheber der Schöpfung aufzusteigen vermochte (*Röm 2. 19f.*). Vgl. zur Tora bei Jeremia weiter *6. 19; 18. 18; 26. 4.*⁵

Die geschriebene Tora ist Gegenstand eines doppelten Wissens, der spezialisierten Kenntnis einer Fachwelt einerseits und des kongenialen Verständnisses andererseits. Diese beiden Typen des Wissens fallen nicht in eins zusammen; eine Differenz trennt sie. Diese Differenz ist in einem berühmten jeremianischen Wort, das wiederum Paulus aufnehmen wird, und zwar zweimal (*1. Kor 1. 31; 2. Kor 10. 17*) in höchster Prägnanz ausgesprochen.

So spricht JHWH: Der Experte (wörtlich: der Weise) brüste sich nicht mit seiner Kompetenz (wörtlich: Weisheit); der starke Mann brüste sich nicht mit seiner Stärke; es brüste sich der Reiche nicht mit seinem Reichtum. Wer sich brüsten will, der brüste sich damit: dass er einsichtsvoll ist, dass er versteht, wer ich bin: dass ich mit Hochherzigkeit, Unparteilichkeit und Sinn

für Billigkeit handle auf Erden; ja daran freue ich mich, sagt ausdrücklich JHWH (*Jer 9. 22f.*).

Die drei Vorteile, die in jeder Gesellschaft, ob sie antik oder modern ist, ihren Trägern das beneidete und begehrte Prestige eintragen, sind die wissenschaftliche und geistige Macht (der Professor und der Spezialist), die physische und sportliche, aber auch die politische Spitzenstellung und der wirtschaftliche Vorrang der grossen Vermögen. Sich damit zu brüsten, bedeutet, dieses Prestige über alles zu erheben und sich in seinem Glanze zu sonnen. Unter «Weisheit», Kompetenz ist wohl auch hier die Kennerschaft der Tora-Gelehrten verstanden, die den Staat und die Ordnungen des öffentlichen Lebens durchdenken und bestimmen.

Dieses Prestige ist nichts in den Augen Gottes. Hier bricht mit unerhörter Wucht die Kluft zwischen gesellschaftlich-menschlichem Erfolg einerseits und Nähe zu Gott andererseits auf. Das Ansehen in der Gesellschaft gilt Gott nichts — der Weg der Seligpreisungen: Selig die Armen, selig die Verfolgten, ist aufgetan! Dem kompetenten, hochgeachteten Aristokraten der Tora-Kenntnis steht der Zugang zu Gott trotz seines Wissens nicht ohne weiteres offen. Dazu bedarf es der Ähnlichkeit mit Gott, der *imitatio Dei* im Tun.

Die Tora ist, so können wir jetzt Jeremias Aussagen zusammenfassen, eine Überlieferung, die nicht von selbst mit JHWH verbindet, obgleich sie Offenbarung seines Denkens und Wollens *ist* und daher ihren Empfänger als Medium und Weg dienen sollte und könnte, JHWH selbst zu verstehen. Ja, es gibt eine Aneignung der Tora, die sie bei aller Brillanz der Kenntnisse missversteht. Dieses Unvermögen, die Tora adäquat zu erfassen, führt zur Entdeckung eines besonderen Vermögens, einer besonderen Auffassungskraft, die unentbehrlich ist, um die Tora verstehen und durch sie JHWH verstehen zu können.

Wie also die Menschen Herz und Ohren haben, die erst durch den operativen Eingriff der Beschneidung oder der Eingravierung der Tora aufnahmefähig werden, so gibt es analog dazu ein besonderes Auffassungsvermögen, das erst die Tora kongenial versteht. Wenn *Jer 31. 34* den Zustand verheisst, in welchem die Tora nicht mehr durch Lehren und Lernen vermittelt werden muss, so kündigt der V. die Ausschaltung der Tora-Gelehrsamkeit an, die bei dem adäquaten Auffassungsvermögen des Herzens überflüssig wird. Aufnahmefähigkeit und Aufgenommenes sind ja dann zur kongruenten Deckung gebracht, ohne den Verlust, der in der Osmose des Lehrens und Lernens stets das Vermittelte beeinträchtigt.

4. Die zur zweiten Natur gewordene Sklerose des Herzens

Die besondere Auffassungskraft, die das adäquate Tora- und JHWH-Verständnis erfordert, ist nicht Sache der Intelligenz allein. Sie kann vielmehr als das Gegenteil jener Uneinsichtigkeit beschrieben werden, die Jeremia als den eigentlichen Kern des Bösen im Menschen beschreibt, und für die er den besonderen Ausdruck: *šerirut leb*, Verhärtung des Herzens verwendet: *Jer 3. 17; 7. 24; 9. 13*, usw.⁶ Diese Sklerose des Herzens kann auch Menschen hoher Intelligenz erfassen, wie *Jer 4. 22* zeigt:

Ja, stupide ist mein Volk,
mich verstehen sie nicht!
Sie sind unbegabte Kinder,

sie sehen nie etwas ein:

Experten (wörtlich: weise) sind sie für das Böse,
aber das Gute zu tun, haben sie nie verstanden.

Die Fähigkeit, JHWH zu verstehen, geht ihnen völlig ab. Was schlimmer ist: Sie sind obendrein noch unerziehbar, unkorrigierbar, d. h. es fehlt ihnen überhaupt die Anlage, auf der eine Erziehung und Bildung aufbauen könnte. Darauf kehrt Gott (es ist ein Wort JHWHs) die Richtung brüsk um und korrigiert sich: Unrettbar borniert sind sie, ja, aber nicht in allen Bereichen! Sie haben ein hervorragendes Talent, eine überdurchschnittliche Begabung für das Böse. Hier, aber nur hier sind sie genial.

Die Sklerose des Herzens ist demgemäss etwas anderes als unterdurchschnittliche geistige Begabung. Es ist eine die Intelligenz unterjochende, weitergreifende Blockierung des ganzen Menschen, die etwas Irrationales hat. Dieser irrationale Zug tritt in seinem abnormalen Charakter in *Jer 2. 10f.* hervor.

Ja, geht hinüber zu den Gestaden der Kittäer und seht euch dort um. Schickt nach Kedar und erkundigt euch genauestens! Schaut nach, ob es dort etwas gibt, wie das hier.

Hat je ein Volk Götter umgetauscht, und dabei wären das ja nicht einmal Götter? Aber mein Volk hat seine Herrlichkeit umgetauscht gegen (einen Gott), der nicht hilft.

Religionsgeschichtlich ist ein Tausch von Göttern nie geschehen, stellt das Wort fest. Die Völker wären zu einem solchen Bruch niemals imstande, obschon man vom israelitischen, gleichsam aufgeklärten Standpunkte aus einen solchen Bruch auf Grund der Nichtigkeit der Völkergottheiten dogmatisch, wenn auch nicht menschlich, verständlich finden könnte. Doch in Israel schreckt man vor einer solchen beispiellosen Missachtung des allgemein menschlichen Pietätsempfindens vor der eigenen Gottheit nicht zurück, obwohl doch gerade hier die bei den Völkern als mildernden Umstand anrufbare Tatsache der illusorischen Gottheit nicht gilt. Was den Menschen tief widerstrebt, ausgerechnet das vollbringt die israelitische, partikuläre Bosheit, und damit erreicht sie ein abnormes, in der Menschheit nicht erreichtes Mass.

Diese Bosheit, isoliert in ihrem Ausmass unter den Völkern der Menschheit, hat etwas Verbissenes und Verzweifelteres. Denn sie strebt den eigenen Nachteil und Untergang an, ohne dass die Einsicht in diese Tatsache vermöchte, diese Raselei aufzuhalten:

Zwei Bosheiten sind es in der Tat, die mein Volk begangen hat: Mich haben sie fallen lassen, mich die Quelle lebendigen Wassers, um sich Zisternen auszuhauen, und zwar rissige Zisternen, die das Wasser niemals werden halten können. (*Jer 2. 13*)

Die Bosheit des Volkes ist absurd, weil sie weniger JHWH trifft als das Volk selber, das daran zugrunde gehen wird, verschmachtet vor Durst. Der gleiche Gedanke der Absurdität ist in *Jer 8. 4—5* auf die Unfähigkeit zur Umkehr angewendet. Die Umkehr wäre die am nächsten liegende, selbstverständliche und einzig sinnvolle Reaktion. Doch nein, dafür ist das Volk wie gelähmt.

Übrigens zeigt *Jer 8. 7*, in der Fortsetzung des obigen Textes, dass Israel durch sein Unvermögen, sich an Gott zu binden, nicht nur unter den Völkern der Welt, sondern auch unter den Tieren der Natur sich gänzlich isoliert hat. Israel hat

sich von allen Ordnungen emanzipiert und aus Natur und Menschheit ausgesondert.

Das absurde Festhalten am Irrtum bis zum katastrophalen Untergang beleuchtet die Verflechtung des Täters mit seiner Schuld: Die ist für ihn zur zweiten Natur geworden.

Kann denn ein Schwarzer seine Haut ändern und ein Panther sein geflecktes Fell? Und ihr könntet das Gute tun, eingeübt wie ihr seid, das Böse zu tun? (Jer 13. 23)

Das Böse ist zur zweiten Natur geworden, von der man sich ebensowenig befreit, wie ein Schwarzer oder ein Panther Haut und Fell abstreifen können, die ihnen die Natur von Geburt auf mitgegeben hat. Aber in Israel ist diese zweite Natur erworben! Einübung, Training im Bösen haben zu dieser nicht mehr rückgängig zu machenden «Mutation der Natur», zu dieser Verhärtung im Bösen geführt.

An solcher eingefleischter Bosheit nehmen auch die führenden Kreise teil, wie Jer 5. 4f. dartut:

Ich hatte mir gesagt: Das sind nur die kleinen Leute; die wissen nicht viel; weder vom Wege JHWHs verstehen sie etwas noch von der Ordnung ihres Gottes. Ich will doch zu den Grossen gehen und mit ihnen reden; ja, sie werden sowohl den Weg JHWHs verstehen als auch die Ordnung ihres Gottes. Aber sie alle zusammen haben das Joch zerbrochen und die Riemen zerrissen.

Die Wendungen: «Weg JHWHs», «das Recht (oder die Ordnung, die Bräuche) ihres Gottes» lassen deutlich erkennen, dass zu den «Grossen» insbesondere die Tora-Kenner gehören, denn der Weg und das Recht JHWHs sind Aequivalente für die Tora.

Zwei Beobachtungen mögen alle diese Aussagen Jeremias abschliessend ordnen: 1. Die Schuld Israels und Judas wird mit Kategorien des Verstandes umschrieben: dumm, unbelehrbar, uneinsichtig, versessen aufs Böse. 2. Die Trennungslinie zwischen gut und böse fällt aber nicht mit der Scheidelinie zwischen klug und einfältig zusammen. Unter den Bösen finden wir ja auch die Grossen, die Experten auf dem Gebiete der Torakennntnis, und die Schuldigen haben es in ihrer Bosheit zur Meisterschaft gebracht, denn sie haben sie gelernt und geübt, bis sie ihnen in Fleisch und Blut übergegangen ist.

Es gibt demnach eine Analogie zwischen der Dummheit eines geistig Unbegabten und der Bosheit eines Sünders, so intelligent dieser auch ist. Was ist der Sinn dieser Anwendung der Verstandeskategorie Dummheit auf die Bosheit? Die Beschränktheit schliesst die Freiheit und die Möglichkeit der Veränderung aus, denn sie ist so etwas wie die Natur des Einfältigen, an der er nichts zu ändern vermag. Er ist den Gedanken und Gründen nicht zugänglich. Er merkt nicht, wie abnormal und absurd er handelt. Anders bei der Verderbtheit des Bösen: Hier bestünde die Freiheit, so scheint es wenigstens, auf das Böse zu verzichten und umzukehren. Er vermöchte, wenn er nur wollte, an seiner Situation etwas zu ändern, denn er ist ja nicht dumm und kann seine Lage einsehen. So ist bei ihm die Hoffnung, dass er, auf Grund seiner Einsicht und den Lehren zugänglich, das Steuer herumwirft. Gerade das ist beim Einfältigen nicht möglich; ihn kann man über den Weg der Argumente nicht erreichen. So zeigt die Metapher Borniertheit für Sünde den *zur zweiten Natur gewordenen, unheilbaren*

(heil-losen) *Zustand der Bosheit*, die wie Dummheit nicht mehr überwindbar ist. Hier fällt nun volles Licht auf *Jer 31. 34*: Lehren und Lernen wird deshalb überflüssig sein, weil es die Unwissenheit und die Beschränktheit, d. h. die beschränkte Auffassungskraft nicht mehr geben wird. Die Tora wird vollumfänglich erfasst werden, so dass keine Art von Resistenz den Strom des Verständnisses mindert. Diese verheissene Einsicht in die Tora ist damit *gleichzeitig* Freiheit von Arg und Sünde, denn Einsicht, d. h. Verständnis JHWHs (da'at JHWH), ist ebenfalls eine Metapher, die eine *Verstandeskategorie* auf das *sittlich richtige Tun* anwendet. Wie Verständnis und Vernünftigkeit die Natur des Weisen sind, so wird das richtige Tun, das ja in *Jer 31. 31ff.* verheissen ist (der Bund wird nicht mehr durch Sünde gebrochen werden!), zur *Natur* des Menschen werden, und deshalb kann man es mit Einsicht in die Tora bezeichnen.

Bei Jeremia wurzeln das richtige und das böse Tun des Menschen in zwei verschiedenen Böden, und es bedarf der Umpflanzung, wenn der Mensch das Böse hinter sich lassen will. Aus eigener Kraft leistet er diesen Wandel nicht. Diese Neupflanzung ist ein Bild für Gnade.

An drei Beispielen wurde die Notwendigkeit der Gnade deutlich sichtbar: an dem Eingriff ins Herz (medizinisch-chirurgisches Bild), an der Dialektik des Tora-Wissens, das unter Umständen bei all seiner Brillanz seinen Zweck verfehlt, und an der Sünde, die als Beschränktheit, d. h. als vom Subjekt her unüberwindlicher Defekt, erscheint. Die Verheissung von *Jer 31. 33f.* passt vorzüglich in dieses Denken, indem sie die Heilung des uneinsichtigen Herzens durch Gottes eigenhändige Inschrift der Tora auf die Tafel des Herzens ankündigt, die alle Unwissenheit verbannen und den Unterschied zwischen ge-scheit und dumm (gross und klein) einebnen wird.

5. Jeremia oder sein Bearbeiter?

Die Authentizität von *Jer 31. 31—34* ist in den letzten Jahren aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen angefochten worden. Dieses Wort gehöre zur deuteronomistischen Überarbeitung der jeremianischen Überlieferung.⁷

Dem Aufweis inhaltlicher Kohärenz zwischen der von den meisten als echt anerkannten Verkündigung Jeremias auf der einen Seite und der göttlichen Tora-Inschrift ins Herz auf der anderen waren die obigen Überlegungen gewidmet. Abschliessend sind jetzt noch einige Beobachtungen zu den sprachlichen Argumenten nötig. Wie hat Jeremia vom Herzen und von der Tora gesprochen, und wie taten dies der deuteronomische und die deuteronomistischen Dichter?

So sieht der sprachliche und stilistische Befund aus:

1. Dt und Dtr verwenden für das Herz mit Vorliebe die Form *lebab*, während *leb* seltener vorkommt (im Dt an die 40 mal *lebab*, nur 4 mal *leb*). Bei Jeremia ist es gerade umgekehrt, denn er zieht *leb* vor (an die 50 mal, nur 6 mal *lebab*; dieser Zählung ist der Jeremia-Text *prout iacet*, ohne literarkritische Unterscheidung zugrunde gelegt). In *Jer 31. 33* steht dementsprechend *leb*.
2. Die Fügung *natan beqārāb*, ins Innere geben, kommt zwar einmal materiell in *Dt 21. 8* vor, aber in einer von *Jer 31. 33* total verschiedenen Verwendungsweise und Bedeutung, denn in *Dt 21. 8* bedeutet es «unter das Volk Israel geben», vgl. *V. 9*, nicht wie in *Jer 31. 33* ins Bewusstsein geben. (Die einzigen strengen Wort- und Sinnparallelen zu *Jer 31. 33* im A. T. sind drei Verse bei *Ez: 11. 19; 36. 26, 27.*)
3. Ferner beobachtet man, dass im ganzen Werk des Dt und des Dtr das Wort

qārāb, wiewohl es da *häufig* vorkommt, *nie* im übertragenen anthropologischen Sinne des Bewusstseins, des geistigen Selbst des Menschen verstanden ist. (In 1 Kö 3. 28 fällt der Ausdruck «Weisheit im Innern», *beqārāb*, aber dieser Vers ist nicht deuteronomistisch.⁸⁾ Anders bei Jeremia. Neben 31. 33 bezeichnet *qārāb* (wörtlich die Mitte) das Innere, das Bewusstsein, die geistige Welt eines Menschen auch in Jer 9. 7 und 4. 14⁹ (siehe unter Punkt 4 unten!).

4. Dementsprechend ist es nur logisch, dass bei Dt und Dtr das Paar *qārāb-leb*, Inneres und Herz, fehlt! Die einzige Parallelisierung dieser beiden Begriffe findet sich in Ps 64. 7 und in Jer 4. 14 a und b! (Man findet zwar verwandte, aber nicht identische Wendungen: «im Inneren des Herzens»: Ps 36. 2; vgl. Ps 40. 11, oder «das Herz im Innern»: Jer 23. 9; Ps 39. 4; 55. 5; Lam 1. 20, usw., wie man auch andere Paare findet, die mit *qārāb* einerseits und mit *leb* andererseits gebildet sind).

Jer 4. 14 verdient der besonderen Erwähnung:

Wasche das Böse von deinem Herzen (*leb*) ab, Jerusalem, damit du Heil findest,

wie lange nisten in deinem Innern (*qārāb*) Gedanken des Verderbens?

Wie in den oben besprochenen Texten, in denen Jeremia das Herz erwähnt, muss es auch hier *behandelt* werden. Das Bild ist hier freilich nicht das der Operation, sondern das der Reinigung, des Abwaschens, dessen das schmutzig gewordene Herz bitter bedarf.

Im zweiten Teil des Verses, für unseren Zusammenhang noch wichtiger, ist das Innere das Nest giftiger, schädlicher Gedanken und Pläne. So steht das Innere hier in genauer Parallele zu Jer 31. 33, mit dem Unterschied, dass hier negativ der gegenwärtige, böse Zustand, in Jer 31. 33 positiv der gewandelte künftige Zustand des Innern ausgesprochen ist. Eine Analogie zu dieser Ausdrucksweise liegt in Hos 5. 4 vor, einer Stelle, die sich sowohl mit Jer 4. 14 (das Innere ist vom Geiste der Prostitution erfüllt) als auch mit Jer 31. 34 (so verstehen sie JHWH nicht) berührt.

5. Im ganzen Werk des Dt und des Dtr gelangt die Metapher des Schreibens auf das Herz *nie* zur Verwendung! Parallelen zu dieser Metapher enthält das Buch der *Sprüche* in 3. 3 und 7. 3 in der Form «auf die Tafel des Herzens schreiben», vgl. Spr 6. 21: «auf das Herz binden», und cf. *Hohel* 8. 6: das Herz mit einem Siegel stempeln und prägen. Wir sahen schon, wie Jeremia die Metapher: «eingritz (oder eingraviert) auf der Tafel des Herzens» verwendet (17. 1). Das Bild der ins Herz eingemeisselten Inschrift hat somit eine jeremianische, aber keine deuteronomische oder deuteronomistische Parallele.

6. Im Dt und bei den dtr Autoren ist es nicht üblich, von der Tora JHWHs oder von Gottes Tora zu sprechen. Weitaus am meisten findet man da die artikulierte Fügung *ha-tora*, die Tora. Ist die Tora nicht durch den Artikel, sondern durch eine Personbezeichnung determiniert, so ist diese Person meistens Mose (Jos 8. 31, 32; 23. 6; 1 Kö 2. 3; 2 Kö 14. 6; 23. 25), einmal Tora des Menschen (2 Sam 7. 19). In Jos 24. 26 ist das Determinativ «Gott», in 2 Kö 10. 31 ist es «JHWH, Gott Israels», und in Dt 33. 10 ist es «deine» (JHWHs) Tora. Das Wort Tora ist im Dt und im dtr Werk etwas über 40 mal gebraucht; die drei Stellen, die von JHWHs oder Gottes Tora reden, sind also *untypisch* für dt und dtr Sprachgebrauch.

Anders sieht die Ausdrucksweise Jeremias aus. Der Prophet spricht von *einer* Tora (ohne bestimmenden Artikel): 18. 18, von *der* Tora (mit definitivem Artikel):

2. 8, von der Tora JHWHs: 8. 8, von «*meiner* (JHWHs!) Tora»: 6. 19; 9. 12; 16. 11; 26. 4; 44. 10 (neben 31. 33); von «*deiner* (JHWHs!) Tora»: 32. 23; von «*seiner* (JHWHs!) Tora»: 44. 23.

Wie immer die Frage der Authentizität all dieser Stellen entschieden werden mag, der Befund zeigt zwei Dinge klar und deutlich: 1^o Jeremia gebraucht Tora in umfassendem, kollektivem Sinn als Gesamtbezeichnung der ganzen Offenbarung JHWHs (z. B. 6. 19; 8. 8), und 2^o bei Jeremia steht die Determinierung von Tora durch JHWH oder durch ein Fürwort, das sich auf ihn bezieht, nicht als Ausnahme einem überwiegend anders gearteten Sprachgebrauch entgegen; sie hat vielmehr neben 31. 33 echt jeremianische Parallelen (6. 19; 8. 8).

7. Im Dt und in der dtr Literatur lehrt man ein Lied (Dt 31. 19, 22; 2 Sam 1. 18) oder Kriegskunst und -führung (Ri 3. 2), und vor allem lehrt man Gebote und Gesetze zu dem jeweils ausdrücklich erwähnten Zweck und Ende, dass man sie übe (Dt 4. 1, 5, 14; 5. 31 (28); 6. 1; 20. 18). Die Lehrer sind die Väter, die Belehrteten sind die Söhne (Dt 4. 10; 11. 19). Insgesamt ist *limmed pi'el*, lehren, im Dt und beim Dtr 12 mal gebraucht, also verhältnismässig selten, und die Aussagen lassen sich bequem in drei Serien ordnen, die in sich homogen sind. Nie ist das Kennen oder Verstehen JHWHs das Ziel der Belehrung, nie belehrt man sich gegenseitig.

Bei Jeremia erscheint *limmed pi'el* (und in 31. 18 *pu'al*) in durchwegs originellem, nie in stereotyp wiederholtem Zusammenhang (neben 31. 33 noch 8 mal: 2. 33; 9. 4, 13, 19; 12. 16; 13. 21; 32. 33).

8. Die Einteilung der Gesellschaft in Wissende, Gebildete und in Unwissende, Tora-Unkundige ist für Jeremia typisch (5. 4f., vgl. 6. 13 u. 8. 10), sie fehlt im Dt und beim Dtr. In Dt 1. 17 ist «gross» Bezeichnung für die einflussreiche, mächtige Partei vor Gericht und «klein» diejenige für die schwache Partei im Prozess, die der Richter beide unparteiisch zu beurteilen hat. Sonst kommt die Fügung «gross und klein» im Dt nicht vor. An den wenigen (sechs) Stellen, die den Merismus «gross und klein» im dtr Werk aufweisen, meint dieser die Gesamtheit des Volkes, so wie im Deutschen die Stabreime «Mann und Maus», «Kind und Kegel» und das Paar «klein und gross» sämtliche beteiligte Leute bedeuten: 1 Sam 5. 9; 30. 2, 19; 1 Kö 22. 31; so ist die Wendung auch in Jer 44. 12 gebraucht. In 2 Kö 23. 2 und 25. 26 schliesst der Merismus wie in Jer 42. 1, 8 eine Aufzählung zusammenfassend als ein das ganze Volk umfassender Ausdruck ab.

Die spezifische Bedeutungsnuance der Grossen, im Besitze des Wissens und der Lehre befindlichen Kreise, die das kleine Volk auf Grund ihrer Kompetenz lehren, ist somit typisch für Jeremia und fehlt im Dt und beim Dtr.

9. Angesichts dieser zahlreichen, klar erkennbaren Unterschiede vermögen wenige im Dt und beim Dtr zerstreute, bloss *ähnliche* Wendungen und *Anklänge* an Jer 31. 33f. die Waagschale nicht zugunsten einer dt-dtr Verfasserschaft des Logions zu senken.

Solche Ähnlichkeiten wären: Dt 6. 6 «die Worte seien . . . auf dem Herzen»; 30. 14 «das Wort ist dir ganz nahe in deinem Mund und in deinem Herzen, um es zu üben». Die Kontexte und der Wortlaut sind jedoch ganz anders als in Jer 31. 33f. Ferner sagt das Dt in 2. 30; 29. 3, dass JHWH die Herzen souverän beherrscht, vgl. 1 Sam 10. 9; 1 Kö 3. 9, 12; 10. 24, aber es ist jedesmal eine andere Phraseologie als die unseres Passus in Jer 31. 33f.

Weiter fehlen gerade die *typisch deuteronomischen* Ausdrücke in *Jer 31. 33f.*: den Herrn lieben aus ganzem Herzen: *Dt 4. 29; 6. 5; 10. 12; etc.*; die Tora *tun* oder *bewahren*: *17. 11; 17. 18f., 27. 26; 28. 58; 29. 28, usw.*

Das blosse Vorhandensein der sog. Bundesformel in *V. 33b* genügt natürlich ebensowenig, um die *VV. 33f.* als deuteronomistisch einzuordnen.¹⁰

6. Ergebnis

Jer 31. 31—34 trägt in den beiden abschliessenden Versen *33—34* sowohl in sprachlicher Hinsicht (Abschnitt 5) als auch von den Gedanken her (Abschnitte 2—4) den kräftigen Stempel des jeremianischen Genius. Es bliebe jetzt, dies auch für die einleitenden Verse *31—32* zu zeigen. Das ist einer anderen Studie vorbehalten, die vor allem den Bund im *Dt* und beim *Dtr* mit dem Bund des *Logions Jer 31. 31—34* vergleichen muss.

Von der Verfasserfrage abgesehen ist dieses prophetische Wort in seinen beiden abschliessenden Versen, die oben zur Diskussion standen, deswegen der Erörterung wert, weil es die mächtige Overtüre zur paulinischen Rechtfertigungslehre ist. Das Herz des Menschen ist ohne Eingriff Gottes unfähig, Gott zu verstehen. Zwar ist das Organ gegeben, aber es ist wie gelähmt. Jeremia erfährt in seinem Wirken die Unzugänglichkeit des Herzens, das Gott den Zutritt verwehrt. In diesem Nein besteht das Böse. Vom Menschen ist keine Heilung zu erwarten, denn diese würde die Einsicht im Herzen zur Voraussetzung haben, aber gerade an der Einsichtslosigkeit ist dieses ja erkrankt. Ist aber das Herz krank, dann ist alles im Menschen vergiftet.

Heilung muss von aussen kommen. Allein, die Krankheit des Herzens fällt gerade mit der Verwerfung, der Verachtung des Arztes, d. h. Gottes, zusammen!

Dennoch wird Gott über diese Verachtung hinweg verzeihend das kranke Herz operieren und heilen. So ist solche Heilung Gnade.

Paulus hat die anthropologische Perspektive der Rechtfertigung in Christus wohl aus dieser ins Anthropologische gewendeten Heilsverheissung des Propheten von Anatoth und aus den mit ihnen verwandten Gedanken Ezechiels zu verstehen gelernt. So endet auch bei ihm die Entfaltung der Rechtfertigung mit der Umgestaltung des inneren Wesens des Menschen durch den göttlichen Geist, der von seinem Herzen Besitz ergreift.

Anmerkungen:

¹ Die Übersetzungen dieses Aufsatzes sind vom Verfasser neu gemacht worden, um im Text selber klare Anknüpfungspunkte für die Interpretationen zu schaffen und mit Hilfe unabgenützter Wendungen das Gemeinte unmissverständlich auszudrücken.

Insbesondere sind folgende durchgehende Übersetzungsregeln beobachtet: Der Gottesname ist immer mit seinen Konsonanten transkribiert: *JHWH*. Man mag HERR (oder Jahwā) aussprechen. Die Fügung *ne'um JHWH*, gewöhnlich mit «Spruch JHWHs» übertragen, erscheint als: «JHWH sagt (es) ausdrücklich». *jada' JHWH*, JHWH kennen, ist stets als «JHWH verstehen» wiedergegeben, da das Verbum ebensosehr «erfahren, verstehen» wie «kennen» bedeutet. «JHWH verstehen» bedeutet dabei natürlich nicht ihn begreifen (comprehendere), sondern für ihn offen stehen (esse capax Dei).

Der Eigenart dieses Aufsatzes entsprechend werden die Anmerkungen auf das Notwendigste beschränkt. Siehe für die Bibliographie *J. Coppens*, *La nouvelle alliance en Jér 31, 31—34*, in: *CBQ 25 (1963) 12—21*; *R. Martin-Achard*, *Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie (Jérémie 31, 31—34)*, in: *Questions disputées de*

l'Ancien Testament. Méthode et Théologie (Bibl. Ephem. Theol. Lovan. XXXIII) (Louvain-Gembloux 1974) 141—164.

Zur Gesamtdeutung von *Jer* 31.31—34 kann man die schöne Interpretation von G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* 2 (München 1965) 220—223 vergleichen.

Zum Bund und zur Tora im A. T. cf. D. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Analecta Biblica 21 A) (New edition completely rewritten) (Rom 1978) (Lit.I).

² Auch die Wendung in *V. 10a* ist typisch jeremianisch: 11.20; 20.12. Zur Authentizität von *V. 9* äussern sich positiv: B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, KHCAT 11 (Tübingen-Leipzig 1901) 146; C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia* (Leipzig 1905) 213; W. Rudolph, *Jeremia*, HAT 12 (Tübingen 1968) 115: Lit. zur Authentizitätsfrage.

³ Während *Jer* 4.4; 6.9 allgemein als jeremianisch anerkannt werden, wird die jerem. Verfasserschaft für 5.21 gelegentlich bestritten: C. H. Cornill, *Jeremia* (A. 2) 64; P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, KAT 10 (Leipzig-Erlangen 1922) 65f. Aber andere sehen keinen Anlass, den Vers Jeremia abzusprechen: A. Penna, *Geremia, Lamentazioni, Baruch* (La Sacra Bibbia) (Turin-Rom 1970) 64; W. Rudolph, *Jeremia* (A. 2) 41.

⁴ Siehe die Diskussion bei M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung* (Zürich-Frankfurt a. M. 1964) 132—137.

⁵ Die Authentizität von 6.19; 18.18 ist nicht unbestritten geblieben, aber öfter ist sie verteidigt worden.

⁶ Bei Jeremia 8 mal, allerdings auch an nicht-authentischen Stellen; sonst erscheint das Wort im A. T. nur noch in *Dt* 29.18; *Ps* 81.13.

⁷ Ein Hauptvertreter dieser Ansicht ist S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestalt*, BWANT 85 (5. Folge 5) (Stuttgart 1965) 179—185, 195—204: «Sprache und Gedankenwelt gehören unverkennbar in die deuteronomistische Schule.» (S. 179); E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford 1970) 82—84; *id.*, *The Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26—52* (The Cambridge Bible Commentary) (Cambridge 1975) 71; S. Böhmer, *Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30—31* (Göttinger theologische Arbeiten 5) (Göttingen 1976) 74—79; L. Perliß, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 (Neukirchen 1969) 180, usw.

⁸ Siehe M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Darmstadt 1967) 67f., O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Neue Theologische Grundrisse) (Tübingen 1964) 385f.

⁹ *Jer* 4.14; 9.7 werden meistens als *echt* anerkannt.

¹⁰ S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen* (A. 7) 183 zählt *jada'*, kennen, in *Jer* 31.34 als Kronzeugen zu den typischen deuteronomisch-deuteronomistischen Ausdrücken. Er übersieht, dass in *Dt*-*Dtr* zwar die *Vokabel* gebraucht wird, aber *in ganz anderer Weise* als in *Jer* 31.34: hier steht der Ausdruck: *de'u 'ät-JHWH*, versteht JHWH (JHWH *direktes Objekt*). Gerade diese Wendung kommt im *Dt* überhaupt nie vor! In *Dt* 4.35, 39; 7.9; 9.3 ist die Wendung: *jada' ki JHWH 'älohim*, wissen, dass JHWH Gott, bzw. dein, euer Gott ist; 29.5 *jada' ki 'ani JHWH 'älohekäm*, wissen, dass ich JHWH, euer Gott bin. *Dt* 8.5 gehört nicht in den Zusammenhang (wissen, dass JHWH erzieht wie...); *Dt* 11.28; 13.3, 7, 14; 29.25 etc.: fremde Götter kennen.

Die literarkritische Analyse Herrmanns, Nicholsons (A. 7) ist viel zu ungenau; bei näherem Zusehen löst sich die «unverkennbar» zur «deuteronomistischen Schule» gehörende Sprache in nichts auf.

ADRIAN SCHENKER

Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund

Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in *Dt 4,25–31*; *30,1–14*
und dem neuen Bund in *Jer 31,31–34*

1. Die besondere Aussage von *Jer 31,31–34*

Bibeltheologische Fragen sind für den ökumenischen Dialog ergiebig, weil sie von der Heiligen Schrift selbst, der gemeinsam anerkannten Quelle der Bekenntnisse, aufgeworfen werden und so von allen Konfessionen und Theologien beantwortet sein wollen. In der Bibeltheologie beider Testamente spielt der Bund eine anerkanntermaßen wichtige Rolle. Eine Untersuchung zum Thema *neuer Bund* mag demgemäß als geeigneter Beitrag dienen, *H. Stirnimanns* reiches ökumenisches Wirken zu ehren.

Die Verheißung eines neuen Bundes in *Jer 31,31–34* ist bibeltheologisch auch deshalb hochbedeutsam, weil sie an entscheidenden Stellen des Neuen Testaments aufgenommen wird. Was ist die ursprüngliche Bedeutung vom Wort des neuen Bundes in *Jer 31*?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich vielleicht am klarsten aus einem Vergleich mit der *deuteronomistischen Konzeption* des Bundes. Denn es ist ja in neuerer Zeit der Versuch unternommen worden, *Jer 31,31–34* als typisch deuteronomistisch in Sprache und Gedankenwelt nachzuweisen¹.

¹ S. HERRMANN, Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestalt, BWANT 85 (5. Folge 5) (Stuttgart 1965) 179–185, 195–204; E. W. NICHOLSON, Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah (Oxford 1970) 82–84; DERS., The Book of the Prophet Jeremiah, Chapters 26–52 (The Cambridge Bible Commentary) (Cambridge 1975) 71; S. BÖHMER, Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jeremia 30–31 (Göttinger theologische Arbeiten 5) (Göttingen 1976) 74–79, usw.

Die Sprache der *VV. 33f.* ist jedoch nicht deuteronomistisch, wie eine genaue Analyse des Stils und Wortschatzes zeigt². Ist wenigstens die *Konzeption* eines neuen Bundes deuteronomistisch?

2. Der Bund bei den Deuteronomisten

«Sur un point capital – et décisif – le texte jérémien (nämlich *Jer 31,31–34*) se distingue de la théologie deutéronomiste: il déclare que Yahvé instaurera de sa propre initiative un *nouveau* régime en faveur d'Israël ...»³ In diesem Satz ist ein Unterschied zwischen dem Verständnis des Bundes bei den Deuteronomisten einerseits und bei Jeremia andererseits behauptet, und zwar dergestalt, daß die deuteronomistische Theologie im Unterschied zum Propheten aus Anatot kein neues, d.h. anderes, vorher so noch nicht vorhanden gewesenes Verhältnis Israels zu JHWH ins Auge zu fassen vermochte. MARTIN-ACHARD behauptet es, S. HERRMANN verneint es⁴.

Es ist daher zuallererst notwendig, das Verständnis des Bundes zu klären, das in der deuteronomistischen Theologie vorherrscht⁵. Wir wählen für unsere Untersuchung zwei Abschnitte, *Dt 4,25–31* und *30,1–10*

Siehe eine Rezension dieses Ansatzes und anderer Arbeiten zu *Jer 31,31–34* bei R. MARTIN-ACHARD, Quelques remarques sur la nouvelle alliance chez Jérémie (*Jer 31,31–34*), in: Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie (Bibl. Ephém. Theol. Lovan. XXXIII) (Louvain-Gembloux 1974) 141–164, hier 143–149. Lit. zu *Jer 31,31–34* bei W. RUDOLPH, Jeremia, HAT 12 (Tübingen 1968) 201, Anm. 1.

² Siehe die Untersuchung in A. SCHENKER, Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia im Zusammenhang mit *Jer 31,31–34*, in: Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete 48 (1979) 236–250.

³ R. MARTIN-ACHARD, Remarques (A. 1), 151 (Hervorhebung von mir, A. S.).

⁴ S. HERRMANN, Heilserwartungen (A. 1), 179, 197 meint in der Tat, es sei gerade ein Kennzeichen deuteronomistischer Theologie, daß nach ihrem Verständnis Bundesschlüsse immer wieder neu geschlossen werden im Laufe der israelitischen Geschichte, und demgemäß fügt sich diese Verheißung eines neuen Bundes in *Jer 31,33f.* einfach als ein neues Glied in die Reihe der andern vorangehenden Glieder der Kette ein. Solche neuen Bundesschlüsse sind der Bund Josuas in Sichem, *Jos 24,25*; Josias in Jerusalem, *2 Kō 23,1–3*.

⁵ Detaillierte Analyse der einschlägigen Texte bei D. J. MCCARTHY, Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament. New edition completely rewritten (Analecta Biblica 21A) (Rome 1978) 188–252.

aus. Sie mögen von einer zweiten Hand des deuteronomistischen Werkes stammen, sind jedenfalls aber die mit *Jer 31,31–34* am nächsten verwandten Texte *aus dem Umkreise* der deuteronomistischen Theologie. Zunächst also *Dt 4,25–31* ⁶; er lautet wie folgt:

²⁵Wenn du Kinder und Kindeskindern gezeugt haben wirst, wenn ihr zu einer im Lande schon alteingesessenen Bevölkerung geworden sein werdet, und wenn ihr da so verderbt werdet, daß ihr euch (Götzen-)Bilder schafft, Darstellungen von irgend etwas, wenn ihr solchermassen das Böse vollbringt unter den Augen JHWHs, deines Gottes, ihn dadurch herauszufordern, ²⁶so rufe ich heute gegen euch Himmel und Erde zu Zeugen an, daß ihr schnell und unaufhaltsam untergehen werdet fern von dem Lande, wohin ihr jetzt den Jordan überquerend einziehen werdet und das zu eurem Besitz werden wird. So werdet ihr euch dort nicht auf Dauer halten können, denn ihr werdet vertilgt und vernichtet werden. ²⁷JHWH wird euch unter die Völker zerstreuen, sodaß von euch kaum eine Handvoll Menschen unter den Nationen überleben wird, in deren Länder JHWH euch bringen wird. ²⁸Dort werdet ihr Göttern einen Kult weihen, die Fabrikate von Menschen sind, aus Stein gehauen, aus Holz geschnitzt, unfähig, etwas zu sehen oder zu hören, zu essen oder zu riechen. ²⁹Dort werdet ihr dann aber JHWH, deinen Gott, suchen, und du wirst ihn auch finden, denn du wirst dich an ihn aus ganzem Herzen und mit ganzer Seele wenden. ³⁰Wenn du am Boden liegst (wörtlich: in deiner engen Not) und alle diese Worte (oder: Schicksalsschläge) dich ereilen werden, dann wird die Zeit reifen, wo du umkehrst zu JHWH, deinem Gott, um ihm endlich zu gehorchen (wörtlich: auf seine Stimme zu hören). ³¹JHWH, dein Gott, ist ja willig, sich zu erbarmen; er wird dich nicht im Stiche lassen, er wird dich nicht verderben, und er kann den Bund mit deinen Vätern nicht vergessen, zu dem er sich ihnen mit einem Eid verpflichtet hat ⁷.

⁶ MCCARTHY, *Treaty* (A. 5), 191–193; N. LOHFINK, Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium, in: *Gott in Welt. Festgabe für KARL RAHNER*, I (Freiburg i.Br. 1964) 423–444, hier 438–440; H. W. WOLFF, Das Kerygma des Deuteronomistischen Geschichtswerks, in: *ZAW* 73 (1961) 171–186 = *Gesammelte Studien zum A. T. (Theol. Bücherei 22)* (München ²1973) 308–324, hier 183 = 320 f.: nach WOLFF handelt es sich um eine zweite Hand des deuteronomistischen Kreises, wie auch bei *Dt 30,1–10*, siehe unten *A. 9*.

⁷ Das *Tetragrammaton* erscheint im Folgenden stets translitteriert: JHWH. Alle Übersetzungen sind für diesen Aufsatz neu gemacht worden.

Mose blickt tief in die Zukunft Israels hinein. Er stellt nicht etwa eine Wahl, eine Alternative, wie es gehen würde im Falle des Gehorsams und wie im gegenteiligen Falle des Ungehorsams ⁸. Er sieht faktisch eine lange Zeit der Prosperität kommen, aber auch eine Zeit des Abfalls von JHWH. Erst nach der furchtbaren Dezimierung durch Krieg und Deportation wird das Volk JHWH wieder suchen.

Hier fällt nun eine Aussage in bezug auf die *berit*, den Bund (V. 31). Es handelt sich um den Bund mit den Erzvätern, nicht um den Sinaibund. Dieser Bund besteht nach wie vor, unberührt durch Apostasien und Katastrophen, entrückt wie er ist, gleichsam bei JHWH aufbewahrt und aufgespart, bis sich Israel eines Besseren besinnen würde. Der Väterbund, den Patriarchen voraussetzungslos geschenkt, ist bedingungslos gewährt worden. Er steht fest. JHWHs Eid, unverbrüchlichste Form seiner Bundes-Selbstverpflichtung, wird durch Israels Gesinnungsänderungen weder erschüttert noch verändert. So ist diese *berit* ein unantastbares Kapital, jederzeit zu Israels Verfügung stehend, sobald dieses bereit ist, sich den Bedingungen des Sinai-Bundes zu fügen. Solange Israel jedoch die Tora des Sinai-Bundes von sich weist, ist das Kapital des Väterbundes gleichsam bis auf weiteres blockiert, damit es unversehrt und ungeschmälert erhalten bleibt auf den Tag, wo Israel umkehrt und den Wert dieses Kapitals dadurch anerkennt, daß es sich der Tora des Sinai unterwirft.

Der Väterbund ist das Bleibende und die Bürgschaft JHWHs, daß die Geschichte Israels von ihm her nie aufhören wird. Er ist somit das eigentliche Kontinuum, aber auch das Umgreifende in Israels Geschichte. Andererseits ist das Eintreffen des Fluches in Israels Schicksalen eine Verwirklichung des Sinaibundes (*Dt 28,15-68*); als Verwirklichung des Bundes nach seiner negativen Seite hin ist das Gericht über Israel ein Argument für die Macht des Sinaibundes, so daß dieses Gericht zur Einladung wird, umzukehren und die Tora anzunehmen (auf JHWHs Stimme zu hören). Dies bedeutet aber, daß der *Sinaibund potentiell noch existiert und jederzeit wieder aktualisiert werden kann*. Es bedarf *keines neuen Bundesschlusses*, es bedarf bloß der *Rückkehr zur Beobachtung des Bundes* (der Umkehr)! Durch den Abfall Israels wurde der Sinaibund zum «Fetzen Papier», durch die Umkehr des Volkes wird er wieder zu geltendem «Recht», oder genauer: Israels Apostasie hat den Fluch, den der

⁸ MCCARTHY, Treaty (A. 5), 191: «for vv. 25 ff. treat of an actual though future sequence of prosperity and ruin, not future and conditional alternates depending on fidelity».

Bund enthielt, entfesselt, und darin erwies sich die Vitalität und Aktualität des Sinai-Bundes, während Israels Rückkehr zur Anerkennung des Bundes das Aufleben des Segens zur Folge haben wird. Wie immer sich Israel zum Bunde stellt, ob bejahend oder verneinend, der Bund wird seine in ihm angelegten Auswirkungen entfalten, aufbauend oder zerstörend.

Diese Potentialität des Sinaibundes, der nie zurückgezogen wurde, beruht offenbar auf der Permanenz des Väterbundes, der absolut gegeben worden ist. Der Sinaibund geht gleichsam durch Mondfinsternisse, weil der Schatten der Apostasie Israels über das Gestirn streicht, aber sobald der Schatten gewichen ist, leuchtet es wieder wie zuvor. Anders ausgedrückt, der Bund des Sinai ist dauerndes Angebot, das Israel jederzeit durch seine Unterwerfung unter die Tora ergreifen kann.

Eine zweite Stelle fügt diesem Verständnis des Bundes neue, bedeutungsvolle Züge hinzu: *Dt 30,1–14*⁹. Hier zunächst der Abschnitt der *VV. 1–10* in seinem Wortlaut:

¹Folgendes wird sich ereignen, wenn dich alle diese Dinge ereilt haben werden, Segen und Fluch, die ich euch zur Wahl gestellt habe: du wirst sie in Gedanken erwägen (wörtlich: du wirst sie zu deinem Herzen *zurückkommen* lassen), während du im Auslande lebst, wohin dich JHWH, dein Gott deportiert haben wird (wörtlich: unter den Völkern, unter die dich JHWH ... verstoßen haben wird). ²Du wirst zu JHWH, deinem Gott *zurückkommen* und ihm in dem ganzen Ausmaß gehorchen (wörtlich: auf seine Stimme hören), in dem ich es dir heute auftrage. Du wirst mitsamt deinen Kindern (zu ihm *zurückkommen* und) ihm mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele (gehören). ³Dann wird JHWH, dein Gott seinerseits die Gefangenen *zurückkommen* lassen und mit dir Erbarmen haben. Er wird dich aus allen Völkern *wiedervereinen*, unter die dich JHWH, dein Gott zerstreut haben wird. ⁴Selbst wenn du ans andere Ende der Welt vertrieben worden wärest, würde dich JHWH, dein Gott auch von dort noch wieder einsammeln und dich von dort wieder holen, ⁵um dich in das Land zu geleiten, das deine Väter zu eigen erhielten, damit es nun auch du zum Eigentum erhältst, und damit du da glücklich leben kannst und dich noch kräftiger vermehrst als deine Väter. ⁶JHWH, dein Gott wird dann dein Herz und das

⁹ MCCARTHY, *Treaty* (A. 5), 201f.; N. LOHFINK, *Wandlung* (A. 6) 441; H. W. WOLFF, *Kerygma* (A. 6), 180–182 = 317–320: *VV. 1–10* werden berücksichtigt u. einer zweiten Hand des *deuteronomistischen* Kreises zugewiesen.

Herz deiner Nachkommen beschneiden, so daß du JHWH, deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele liebst, und damit du leben magst. ⁷Und JHWH, dein Gott wird alle diese Flüche auf deine Feinde und Hasser schleudern, die dich angegriffen haben. ⁸Aber du wirst *zurückkommen* und JHWH gehorchen (wörtlich: auf seine Stimme hören), so daß du alle seine Gebote hältst, die ich dir heute gebe. ⁹JHWH, dein Gott wird dir bei allem, was du in Angriff nimmst, zu Glück und zu gesteigertem Ertrag verhelfen, ob es die Frucht deines Schoßes, der Wurf deines Viehs oder der Ertrag deines Bodens ist. Denn JHWH wird sich *wieder* an deinem Glück freuen, wie er sich am Glück deiner Väter gefreut hatte. ¹⁰Denn du wirst ja JHWH, deinem Gott gehorchen (wörtlich: auf JHWHs, deines Gottes Stimme hören) und seine Gebote und Entscheide befolgen, all das, was in diesem Buch der Tora niedergeschrieben ist, wirst du doch *zurückkommen* zu JHWH, deinem Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele.

Der Abschnitt enthält das Stichwort *berit* nicht. Aber er überblickt wie *Dt 4,25–31* ein Stück tatsächlicher, wenn auch noch im Schoße der Zukunft liegender Geschichte ¹⁰. In dieser Geschichte ist der Segen, vor allem aber der Fluch *eingetroffen* (*V. 1*). Der Bund hat so seine Wirksamkeit offenbart; die Spaltung des Abfalls in Israel hat seine tödliche Strahlung auf das Volk ausgesandt. Deutlich sagt *V. 1b*, daß dieses Erlebnis der eintreffenden Flüche zum Argument für die Macht und Wirksamkeit des Bundes wird und so zur Umkehr führt.

Die Umkehr, das Wiederkommen ist das *Herz* dieses Passus. Das Verbum «wiederkehren, umkehren» erscheint nicht weniger als siebenmal in verschiedenen Formen. Umkehren heißt für *Israel*, sich der Tora des Sinai zu beugen (*V. 2,8*: umkehren und auf JHWHs Stimme hören stehen *parallel*).

Israel muß schlicht und einfach die vernachlässigte Tora aus ihrer Vergessenheit hervorholen, um sie zu praktizieren. Von einer unüberwindlichen Schwierigkeit, der Tora zu gehorchen, von einer Unfähigkeit auf Seiten Israels, die Tora aufzunehmen, verlautet nichts.

¹⁰ MCCARTHY, Treaty (A. 5), 201 «In all this ... development ... it is possible to see traces of the curse and blessing schemes of the *covenant form*. They have become *facts, future facts* ... and the good is thought of as succeeding the bad, rather than the two being alternative possibilities dependent on fidelity to the covenant.» (Hervorhebung von mir, A. S.).

Ja, der gleich an *VV. 1–10* anschließende Abschnitt versichert uns des Gegenteils:

¹¹ Denn dieses Gebot, das ich dir heute gebe, übersteigt deine Fähigkeiten nicht; es ist keineswegs unzugänglich. ¹² Es ist nicht im Himmel, sodaß du sagen müßtest: Wer steigt für uns zum Himmel auf, um es uns herabzubringen und es bekanntzumachen, damit wir es ausführen können? ¹³ Es ist auch nicht über dem Meer, sodaß du sagen müßtest: Wer fährt für uns übers Meer, um es uns herüber zu holen und bekanntzumachen, damit wir es ausführen können? ¹⁴ Nein, das Wort ist dir unmittelbar zugänglich (wörtlich: sehr nahe), ist es doch in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es nur noch in die Tat umzusetzen brauchst ¹¹.

V. 11 zeigt zunächst mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß das Gebot, die Tora *heute* ergeht. Es ist also die gegebene Situation der *Gegenwart* gemeint, nicht erst ein kommender, künftiger Zustand. *V. 14* enthält eine Art *Merismus*: Mund und Herz ähnlich wie *Dt 6,6f.*: der Mund rezitiert und wiederholt die Tora, während das Herz das Verständnis und die Erinnerung an die Tora bewahrt. Nebenbei sei erwähnt, daß das *zwei Unterschiede* zu *Jer 31,33f.* sind, denn dort ist einerseits von der Zukunft die Rede, während andererseits das Paar Mund und Herz fehlt.

Wie man auch die Adressaten dieses Abschnittes und ihre Meinung, welche der Verfasser der *VV. 11–14* bekämpft, erklären muß, soviel steht fest: die Tora ist *jetzt* in Mund und Herz. Sie kann also assimiliert werden. Nichts steht ihrer Erlernung und Aneignung im Weg, da sie ja greifbar und faßbar daliegt, so daß der Mund sie aufnehmen und hersagen und das Herz sie als einen Schatz in sich bergen kann. Zwischen Tora, Mund und Herz gibt es keine Schlagbäume und Schranken.

Warum steht dieses Stück da? Zunächst wirkt es ja wie ein Sprengsel, wie eine kleine, mit dem Zusammenhang kaum verbundene Einheit ¹². Sobald aber die Umkehr als Tun der Tora (hören auf JHWHs Stimme) definiert ist (oben *V. 2, 8*), wird der Abschnitt klar: die Umkehr

¹¹ Gehören diese Verse zum *dtv Werk*? N. LOHFINK, Der Bundesschluß im Land Moab. Redaktionsgeschichtliches zu *Dt 28,69–32,47*, in: *BZ NF* 6 (1962) 32–56, hier 42f., äußert sich nicht dazu. MCCARTHY, *Treaty* (A. 5) 15, vgl. 229, vertritt diese Ansicht. Das Motiv der *Nähe* ist verwandt mit dem *nahen* Gott von *Dt 4,7*.

¹² So N. LOHFINK, Bundesschluß (A. 11) 42; G. VON RAD, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium, ATD 8 (Göttingen 1964) 131f.

ist *möglich*, sie bietet sich Israel geradezu an, weil die Tora ja jedermann zugänglich ist! Man braucht nur die Hand nach ihr auszustrecken. *Die Tora macht die Umkehr leicht* ¹³.

Weil die Tora so leicht erlernbar ist, ist es auch leicht, sich ihr zu unterwerfen und umzukehren. Weder von seiten des Menschen noch von seiten der Tora sieht man ein Hindernis, das die Umkehr verunmöglichen könnte.

Kehren wir zu den *VV. 1–10* zurück. Sobald Israel unter dem Eindruck der eingetroffenen Flüche zu Besinnung kommt und umkehrt, d.h. die Tora beobachtet (denn nichts anderes ist verlangt), kehrt auch JHWH um, indem er die versprochenen Segnungen anstatt der Flüche eintreffen läßt. Dies ist der Inhalt der *VV. 2–7, 9*. Er wird die Verstoßenen heimkehren lassen, das Land neu schenken, Fruchtbarkeit verleihen, Gedeihen und reiche Vermehrung, Demütigung und Schwächung der Feinde. Die Bewegung ist symmetrisch: Israel wendet sich JHWH zu, JHWH wendet sich Israel zu. Der Segen wird verglichen mit dem Segen für die Väter: er umfaßt die gleichen Heilsgüter, nur noch reicher und voller, als es bei den Vätern der Fall gewesen war.

Die Geschichte Israels erscheint in den *VV. 1–10* in drei Etappen: Segen am Anfang, Apostasie und Flüche in der Mitte, Umkehr und neuer Segen am Ende. Die Apostasie ist die chaotische Zwischenzeit, die von der neuen Segensfülle abgelöst wird, welche dem Anfang entspricht. Die neue Segensfülle in Israel ist überschwengliche Wiederherstellung des Anfänglichen. Der Bund mit seinen Segnungen und Flügen (*Dt 28*) erklärt die Zwischenzeit des Abfalls mit ihrem Unglück und die Wiederherstellung nach der Umkehr. Denn er bestimmt das Auf und Ab der Geschehnisse Israels nach Maßgabe des israelitischen Gehorsams und Ungehorsams: beides, Fluch *und* Segen, sind Auswirkungen des Bundes.

In dem Zusammenhang der Zuwendung JHWHs zu Israel (*VV. 3–7, 9*) erscheint nun auch die Beschneidung des Herzens durch JHWH. Sie hat ihren Zweck in der Liebe zu JHWH (*V. 6b*), d.h. in der treuen Anhänglichkeit an ihn und an seine Gebote ¹⁴. Sie ist somit eine Segensgabe *besonderer* und *neuer Art*, welche die Stabilität der Treue Israels garantiert; sie ist sozusagen die dauernde Folge der punktuellen Umkehr, der

¹³ Sollten *VV. 11–14* ursprünglich nicht zum dtr Werk gehören, so hätte sie die dtr Redaktion auf jeden Fall gerade durch ihre redaktionelle Eingliederung an dieser Stelle ganz ihrem Hauptanliegen, der Umkehr Israels, dienstbar gemacht.

¹⁴ N. LOHFINK, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (Analecta Biblica 20) (Rom 1963) 78, 163 f.

aus der Umkehr resultierende Zustand. Die Beschneidung des Herzens macht die erfolgte Umkehr zur bleibenden Gesinnung; sie fixiert die Umkehr im Herzen Israels, wie der ausdrückliche Hinweis auf die Generationenfolge (dein Herz und das Herz deiner Nachkommen) zeigt.

Beschneidet JHWH die Herzen der kommenden israelitischen Generationen, so festigt er sie in der Unterwerfung unter die Tora und macht eine neue dunkle Zwischenzeit des Abfalls unmöglich.

3. Das Ergebnis im Vergleich mit Jer 31, 31–34

Fassen wir die Ergebnisse dieses Überblicks zusammen:

1. Wie *Jer 31,31f.* stehen auch *Dt 4,25–31* und *30,1–14* am Ende des ganzen Ablaufs der israelitischen Geschichte, die mit der Befreiung aus Ägypten und der Sinaioffenbarung anhebt, und die mit der Feststellung des anhaltenden Ungenügens Israels endet. Von Landgabe zu Landverlust, von Volkswerdung zu Volksauflösung reicht der Bogen in den beiden *dt* Stellen. Die Bilanz dieses Geschichtsabschnittes ist negativ; das Stigma der gesamten Zeitspanne ist Israels Apostasie. Ein Neuanfang ist unumgänglich, sonst ist es der Untergang.

Im Unterschied zu *Dt 4,25–31*; *30,1–14* berührt *Jer 31,31f.* weder den Verlust des Landes noch die Zerstreuung der Menschen durch die Deportation. Seine Perspektive ist überhaupt nicht auf das *Land* ausgerichtet, und das *Schicksal* des Volkes Israel tritt nicht in den Gesichtskreis; nur seine *Schuld* ist erwähnt.

Ein weiterer Unterschied zwischen den verglichenen Texten ist sodann der für die Schuld verwendete Begriff des Bundesbruches (*heper berit*), der in *Jer 31,32* fällt und in *Dt 4,25–31*; *30,1–14* fehlt.

2. In *Dt 4,25–31*; *30,1–14* ist der Geschichtsablauf Israels von seinen Anfängen an durch den *Abfall* des Volkes, aber auch durch das *Eintreffen der Fluchworte* charakterisiert, während *Jer 31,32* nur den Abfall, d.h. den Bundesbruch, *nicht* aber die Sanktionen des Fluches erwähnt.

Da die Flüche nach dem Deuteronomium im Bund enthalten sind, *bestätigt* gerade der unter der Wucht der Flüche erlittene Schiffbruch der israelitischen Geschichte die mächtige Wirksamkeit dieses Bundes. Er ist keineswegs ohnmächtig, kein Fetzen Papier, den man ungestraft zerreißen kann. Der Bund *ist* wirksam: freilich, nach dem Abfall Israels, *negativ* wirksam in seinen Flüchen, die Israel treffen.

3. Die *Wende*, die auf diesen erreichten Tiefpunkt der israelitischen Geschichte folgen muß, heißt in *Dt 4,25–31*; *30,1–14* Umkehr¹⁵, in *Jer 31,31,33f.* *Neuschließung eines Bundes*. Die Umkehr ist dort möglich, weil die Tora nach wie vor gegeben ist, man braucht sich ihr bloß zu unterwerfen: *Dt 30,1–14*. Die Tora ist ein *bleibendes Angebot*, und sie hat die Kraft, die Segnungen des Bundes wieder aufleben zu lassen. Die negative Bilanz der Geschichte Israels ist kein endgültiger Bankrott, sondern eine behebbare Notlage. Die Apostasie hat keine irreparablen Tatsachen geschaffen. Daraus dürfen wir vielleicht *explizit* die Folgerung ziehen, daß der Bund für *Dt 4,25–31*; *30,1–14* *immer wirksam ist*, sei es *negativ* durch die eintreffenden Flüche nach dem Abfall Israels, sei es *positiv* durch die Segnungen nach der eingetretenen Umkehr. Der Grund für das *Bleiben des Bundes* ist das *Bleiben der Tora*, der Bundesurkunde. Weil diese Bundesurkunde immer gegeben ist, ist auch der Bund immer in Kraft. Der Bund ruht auf dem Fundament der Tora.

In *Jer 31,33f.* bleibt die Tora auch, denn es ist dieselbe Tora, welche am Sinai erging, und die dann ins Herz der Menschen eingeschrieben werden wird. Aber im gegenwärtigen Zustand bleibt die Tora außerhalb des Menschen; sie kann nicht bei ihm ankommen; Tora und Mensch kommen nicht zusammen. So ist die Lösung von *Dt 4,25–31*; *30,1–14* für *Jer 31,33f.* ein Ding der Unmöglichkeit: Die Tora ist zwar angeboten, aber sie kann nicht ergriffen werden! *Jer 31,33f.* hat ein krankes, gelähmtes Israel vor Augen, das seine Hand nicht mehr der Tora entgegenstrecken kann; *Dt 4,25–31*; *30,1–14* erinnert ein gesundes, aber störrisches Israel an das Angebot der Tora, das nie zurückgezogen wurde, und das Israel ergreifen kann, sobald es will.

Weil die Bundesurkunde für Israels Herz im jetzigen Zustande durch Israels Schuld unassimilierbar ist, hat der Bund selbst zu existieren aufgehört: das ist die Voraussetzung des Wortes *Jer 31,31–34*. Für *Dt 4,25–31*; *30,1–14* hat Israel die Bundesurkunde aus Ungehorsam *faktisch* nicht assimiliert, obwohl es sie sich hätte aneignen *können*, wenn es bloß gewollt hätte; für *Jer 31,31–34* *kann* Israel wegen der Beschaffenheit seines Herzens die Urkunde *nicht* assimilieren¹⁶. Für *Dt 4,25–31*; *30,1–14* liegt die Bundesurkunde *greifbar* vor, und daher *besteht* der

¹⁵ Dazu siehe H. W. WOLFF, Kerygma (A. 6) 180–183 = 317–321.

¹⁶ G. VON RAD, Theologie des Alten Testaments II (München 1965) 221: «Auf diesem Weg, dem Weg des Hörens des göttlichen Willens, ist Israel nicht zum Gehorsam gekommen», und siehe die ganze Interpretation auf S. 221 f.

Bund zusammen mit seinem Bundesinstrument, der Tora: eins kann *nicht ohne das andere* sein; wer die Bundesurkunde, die Tora hat, hat auch den Bund; für *Jer 31,33f.* ist die Bundesurkunde *unerreichbar*, denn die Geschichte Israels zeigt, daß sie *faktisch nie* assimiliert wurde, und daraus schließt das Wort auf die *grundsätzliche*, wenn auch schuldige *Unmöglichkeit* für Israel, sich im jetzigen Zustand die Tora anzueignen. So ist die Bundesurkunde für Israel in ungreifbare Ferne entrückt, und weil der Bund dort besteht, wo die Bundesurkunde gegeben ist, ist mit der Entfernung der Bundesurkunde auch der Bund fortgerückt worden; d.h. Tora und der an ihr hängende Bund sind dem schuldhaft einsichtslosen Israel unzugänglich und unerreichbar.

Trifft diese Deutung *Jer 31,31–34* zu, ist man versucht, in *Dt 30,11–14* eine *Zurückweisung* gerade eines solchen Denkens zu erkennen: Nein, die Tora ist ergreifbar, sie ist in Mund und Herz: man braucht nicht auf den Eingriff von oben zu warten, um mit der Aneignung der Tora zu beginnen und sich ihr zu unterwerfen.

4. *Dt 30,6* verheißt die Beschneidung, die JHWH an den Herzen der Generation der Umkehr und der auf sie folgenden Generationen in Israel vornimmt. Ein erneuter Abfall mit seinen Konsequenzen an eintreffenden Flügen wird so für immer vereitelt. *Jer 31,33f.* verspricht die Inschrift der Tora ins Herz, d.h. die Identifikation des menschlichen Denkens und Wollens mit der Tora. *Gemeinsam* an beiden Texten ist der Eingriff JHWHs ins Herz, der eine dauernd verändernde Wirkung auf die so berührten Menschen zur Folge haben wird.

Für *Dt 30,6* schließt diese Beschneidung die Möglichkeit einer neuen Katastrophe der Apostasie mit ihrem Gefolge von Landverlust, Deportation, Tod aus. Für *Jer 31,33f.* ist die Tora im Herzen die Vereinigung der beiden Willen JHWHs und Israels und die Bedingung, daß Israel JHWH endlich kennt, so daß es ihm unmöglich wird, ihn zu vergessen und zu verraten. Für *Dt 30,6* ist diese anthropologische Verheißung *eine* Segnung neben den andern, die das Land, die Fruchtbarkeit, die Sicherheit, die Freiheit der *Nation* betreffen. Für *Jer 31,32f.* ist es die *einzige* Verheißung, die in Betracht kommt. Während *Dt 30,6* mit der ausdrücklichen Erwähnung «dein Herz und das Herz deiner Nachkommen» die Fortdauer der Umkehrgesinnung in der kommenden Geschichte unterstreicht, konzentriert sich *Jer 32,32f.* auf den Wandel des menschlichen Bewußtseins durch die «Einherzung» der Tora, ohne an die Geschlechterfolge zu denken. Auf eine Formel gebracht, würde der Unterschied

lauten: in *Dt 30,1–10* ist es die *Fixierung der Umkehr*, in *Jer 31,33f.* ist es die *Neuschöpfung des Menschen*.

Bei aller Nähe zwischen *Dt 30,6* und *Jer 31,32f.* ist somit die *große Differenz* des Denkens in *Dt 4,25–31*; *30,1–14* einerseits und *Jer 31,31–34* andererseits deutlich. So empfiehlt es sich nicht, die beiden Textgruppen miteinander zu identifizieren. Sie haben einen verschiedenen Klang.

4. Ergänzungen und Schluß

Ein wichtiges Argument S. HERMANNs für den Aufweis der deuteronomistischen Natur von *Jer 31,31–34* ist der Hinweis auf die sukzessiven *Bundesschlüsse*, die dem deuteronomistischen Geschichtswerk ihren Rhythmus geben¹⁷: an die Seite des Sinaibundes treten *Ägyptenbund*, *Josuabund* und *Josiabund*.

Daß in *Jer 31,32* an einen andern als an den Sinaibund gedacht sei, an einen sog. *Ägyptenbund*, ist wegen des Schreibens der Tora ins Herz (*V. 33*) ganz unwahrscheinlich, denn diese Metapher spielt auf die Inschrift der Gebote auf die Tafeln an, welche Gott auf dem Sinai dem Mose übergab¹⁸. So ist es der Sinaibund, den das Haus Israel nach *V. 32* gebrochen hat.

Josuabund (*Jos 24,25*) und *Josiabund* (*2 Kö 23,1–3*) unterscheiden sich einmal dadurch von *Jer 31,31,33*, daß nach diesen *VV.* JHWH selbst den Bund schließt, während in den beiden andern Bundesschlüssen menschliche Mittler den Bund zwischen JHWH und Israel schließen. Vor allem aber besteht der Hauptunterschied darin, daß diese Bundesschlüsse *nicht dem Sinaibund entgegengesetzt* werden als *neue Bündnisse an Stelle* des alten Bundes! Es handelt sich ganz deutlich beim *Josiabund* (*2 Kö 23*) um die neue Verpflichtung auf eine Tora, die unglücklicherweise in schuldhafte Vergessenheit geraten war. Auf Grund dieser neuentdeckten Urkunde wurde ein alter Bund neu geschlossen. Es handelte sich um eine *Wiederherstellung* dieser Tora in ihrer Würde als göttliches Gebot. In *Jer 31,32f.* ist aber *mehr* als eine Restauration verheißen, denn der alte Bund wird überholt und ersetzt werden auf Grund der Tora des Sinai! Für *Jer 31,32–34* besteht ja das Problem nicht darin, daß man die Tora

¹⁷ S. HERRMANN, Heilserwartungen (A. 1), 179f.

¹⁸ J. COPPENS, La nouvelle alliance en Jér 31,31–34, in: CBQ 25 (1963) 12–21, hier 15.

in schuldhaft fahrlässiger Weise verlor, sondern daß man sie nie assimiliert hatte und deswegen nicht übte. Der Josuabund hat ebenfalls die Aufgabe der Wiederherstellung der reinen Entscheidung Israels für JHWH und enthält entweder neue Gebote und Satzungen oder die neue Bekräftigung alter Gebote und Satzungen (*Jos 24,25b*). Josua- und Josiabund schaffen somit keine neue Situation in bezug auf den Sinaibund. Gerade das aber ist das Hauptanliegen von *Jer 31,31–34*: es wird eine *grundsätzlich gewandelte* Situation verheißen. Man kann *Jer 31,31–34* nicht einfach als das letzte, gleichgestaltete Glied in einer Kette von Bundesschlüssen zwischen JHWH und Israel verstehen¹⁹.

Was ist die *eigentliche Erwartung* in *Dt 4,25–31*; *30,1–10* einerseits und in *Jer 31,31–34* anderseits? Mit der Beantwortung dieser Frage schließen wir ab. Die Frage stellt sich, sobald man die Unterschiede zwischen den beiden Textgruppen beobachtet, wie es in den obigen Gedankengängen geschehen ist.

Die dtr Abschnitte *Dt 4,25–31*; *30,1–10* erwarten die *Umkehr* Israels, der die Umkehr JHWHs antwortet. Die Umkehr Israels geschieht durch seine Unterwerfung unter die Tora in Tun und Handeln. Die Umkehr JHWHs geschieht durch die Restauration aller Heilsgaben: Landbesitz, zahlreiches Volk, wirtschaftliche Blüte, Sicherheit der Grenzen und Stabilität dieses Zustandes durch eine Fixierung der Herzen im Gehorsam der Tora gegenüber, die *Dt 30,6* Beschneidung der Herzen durch JHWH nennt.

Der Erwartungshorizont dieser Texte ist mit den Segnungen und Flüchen von *Dt 28* umrissen. Der Blick geht nicht über die Bilder und Inhalte dieses Kapitels hinaus, von *Dt 30,6* abgesehen, wo als neue Heilsgabe die unveränderliche Unterwerfung aller Geschlechter unter die Tora erscheint. Ein Abfall wird dadurch ausgeschlossen; die Flüche werden endgültig der Vergangenheit angehören. Diese Endgültigkeit verleiht diesen Stellen eindeutigen eschatologischen Charakter.

Jer 31,31–34 erwartet die Verschmelzung der Tora mit dem Herzen des Menschen. Göttliches Denken und Wollen fallen mit dem menschlichen Denken und Wollen in eins zusammen.

Die Distanz zwischen der Tora und dem Verständnis der Tora beim Menschen ist aufgehoben. Der Gehorsam hat damit aufgehört, ein Problem zu sein. Auch die Distanz innerhalb der Gesellschaft zwischen

¹⁹ A. JEPSEN, Berith. Ein Beitrag zur Theologie der Exilszeit, in: *Verbannung und Heimkehr* (RUDOLPH-Festschrift) (Tübingen 1961) 161–179, hier 177 f.

solchen, die JHWH kennen, und solchen, die ihn nicht erfassen, fällt dahin. Es gibt in Israel keine Teilung mehr in Sünder und Heilige: alle sind Heilige. Die Perspektive ist anthropologisch und eschatologisch. Israel ist reiner Empfänger dieses Heilsgutes, das in der Umformung des Menschen besteht.

Die deuteronomistische Theologie steht unter dem Leitstern der Umkehr und Wiederherstellung, die durch eine besondere Gabe, die Beschneidung der Herzen, endgültig werden. Die jeremianische Theologie von 31,31–34 mündet in die Umschaffung des menschlichen Herzens aus. Bei den Deuteronomisten ist die eschatologische Gnade bekehrend, heilend und festigend im Guten, bei Jeremia ist sie Neuschöpfung und Vereinigung mit Gottes Denken und Wollen. *

* Nach Abschluß und Drucklegung dieses Aufsatzes wurde mir erst der wichtige Beitrag zu Dtn 4 bekannt, den G. BRAULIK, Die Mittel deuteronomischer Rhetorik erhoben aus Deuteronomium 4,1–40 (Analecta Biblica 68) (Rom 1978), verfaßt hat.

ADRIAN SCHENKER

SAURE TRAUBEN OHNE STUMPF ZÄHNE

Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33.10-20 oder
ein Kapitel alttestamentlicher Moralthologie

D. BARTHELEMY hat neben seiner Forschungsarbeit am griechischen und hebräischen Text des Alten Testamentes zahlreichen Menschen die Schätze biblischer Theologie erschlossen. Vieles davon ist mündliche Ueberlieferung geblieben (nach alter jüdischer und griechischer Anschauung die höchste Art des Lehrens !), anderes fand seinen Niederschlag in dem Buch Dieu et son image¹. Daher geniessen in dieser Festschrift auch Beiträge zu bibeltheologischen Fragen des Gastrechts. Die folgenden Ueberlegungen zur Tragweite von Ez 18; 33.10-20 gelten dementsprechend einem Kapitel Ethik im Alten Testament.

I

Zur Auslegungsgeschichte

Welches war Ezechiels Absicht in diesen beiden Abschnitten ? Gegen welche Auffassungen wandte sich der Prophet ? Die Frage scheint keiner besonderen Erörterung zu bedürfen, denn die Kommentare sind sich im grossen Ganzen über die Interpretation einig, auch wenn sie sich in Nuancen voneinander unterscheiden : Es geht dem Propheten um die Geltung der individuellen ethischen Verantwortung, welche die kollektiv getragene Verantwortung aus dem Felde schlägt. Schuld wird am Schuldigen allein geahndet, nicht an seinen Nachkommen; Gerechtigkeit kommt dem Gerechten allein zugute, nicht seinen schuldigen Nachfahren. Im Lichte dieses Grundsatzes von der ausschliesslich persönlichen Verantwortlichkeit im Sittlichen erfährt das Sprichwort in Ez 18.2 : "Die Väter essen saure Trauben, aber es sind die Zähne der Söhne, die davon rauh werden" eine scharfe Abfuhr.

Die neueren Kommentatoren interpretieren meistens in diesem Sinne, aber auch schon ältere Kommentare haben diesen Weg eingeschlagen. In dem unveröffentlichten Kommentar zu Ezechiel von Tanchum Jeruschalmi, entstanden nach 1191 und in arabischer Sprache verfasst, steht zu Ez 18.2 : "Der Sinn dieses Sprichwortes ist es, dass die Kinder für die Schuld der Väter bestraft werden. Dieses Sprichwort wurde schon im Buche Jeremia erwähnt; wir haben dort seine Erklärung ausgebreitet"². Zu Jer 31.29f. steht in der Tat : "... So hat der Hochgepriesene verheissen, dass dieses Sprichwortes unter ihnen nicht mehr gedacht werden wird, dass <nämlich> die Strafe erhöht wird und die gesamte Gemeinschaft umfasst, sondern der Ungehorsame allein wird mit Strafe bestraft"³. Jeremia und ihm entsprechend Ezechiel verkünden im Namen Gottes die Aufhebung einer Verantwortung, welche die Kinder für die Schuld ihrer Eltern zu übernehmen hätten.

David QIMCHI (RADAQ) anerkennt eine kollektive ethische Verantwortung nur in einem uneigentlichen Sinn. Wenn die früheren Geschlechter die späteren zur Sünde verführt haben, entsteht eine gemeinsame Schuld, an der alle teilhaben, die Eltern als Anstifter, die Kinder als Nachahmer⁴. Schuldigen Nachfahren wird zusätzlich zu ihrer eigenen Schuld noch die ihrer Väter aufgebürdet, sozusagen als Verschärfung ihrer Haftung, entsprechend der Praxis Gottes nach Ex 20.5⁵. RADAQ hält also am Prinzip der persönlichen Verantwortung fest und erklärt das Beharren der Ezechiel gegenüberstehenden Israeliten auf der kollektiven Verantwortlichkeit als Ausdruck ihrer eigenen hartnäckigen Ungerechtigkeit.

RASCHI interpretiert die Mentalität, der das Sprichwort von Ez 18.2 entsprang, als Zynismus gegenüber Gottes Geduld : "So ist Gottes Handlungsweise : wieviele Jahre haben Judas Könige gesündigt, bevor sie <schliesslich> deportiert wurden ! So brauchen auch wir uns keine Sorgen zu machen, dass wir für unsere Sünden bestraft werden"⁶. Es ist die Haltung des Gottesverächters.

In dem unveröffentlichten hebräischen Kommentar des MENACHEM BEN SCHIMEON von Posquières (Ende 12. J.) ist zu Ez 18.19 kurz und bündig festgestellt, dass jeder Gerechte für sich Leben, jeder Sünder für sich Tod verdient⁷, d.h. die individuelle Verantwortlichkeit ist ins helle Licht gerückt.

HIERONYMUS hatte in ähnlicher Weise zunächst Ezechiel 18 so zusammengefasst : *ecce unusquisque enim in quo invenietur, in eo iudicabitur*⁹. In diesem Wortlaut hat der Grundsatz das besondere Problem einer von den Eltern auf die Kinder ausgedehnten sittlichen Verantwortung und Haftung abgestreift und allgemeiner den Vorrang der Gegenwart vor der Vergangenheit festgestellt: *Deum non praeterita... iudicare, sed praesentia*¹⁰. Die Frage ist demgemäss nicht nur, ob ein einzelner allein oder ob mehrere Generationen gemeinsam an einer Verantwortung tragen. Für HIERONYMUS geht es in diesem Ezechiel-Text vielmehr darum, ob eine Vergangenheit mit ihrer ethischen Qualifikation auch die veränderte Gegenwart weiterhin modifiziert.

Demgegenüber deuten fast alle modernen Kommentare das Sprichwort als eine Auflehnung der Israeliten gegen eine ethische Verantwortung, welche die nachkommenden Generationen für die Schuld ihrer Väter haftbar mache, und dementsprechend interpretieren sie den Rest des Kapitels 18 als Ezechiels Entgegnung, die Verantwortung sei streng persönlich, d.h. an die schuldig gewordene Person allein gebunden. Das sei die Absicht des Kapitels, und darin erschöpfe sich seine Aussage.

F.W.J. SCHROEDER¹¹ kommentiert : "In leichtfertiger, fast frivoler Weise spricht sich die Volkskritik des Weges Gottes, der Geschichte Israels aus : was jene versehen, muss uns geschehen ! Von Schuldbewusstsein, von Sündenerkenntnis ist nichts darin." Das Zitat des Volks in Ez 18.19 wirft für SCHROEDER kein reales Problem, sondern eine rhetorische Frage auf, welche lediglich den Gedanken der individuellen Gerechtigkeit im Rahmen des alt-

testamentlichen Denkens verdeutlicht. Ferner ist das Klima der Frage in V.19 von dem des Sprichwortes in V.2 völlig verschieden : Während dieses von "frivoler Natürlichkeit" ist, setzt jene voraus, dass das Volk seine Meinung inzwischen geändert hat und mit dem Propheten jetzt einverstanden ist, sodass es die Frage von V.19 aus dem Verlangen nach besserer Einsicht in Ezechiels Denken stellt. Der Text gibt jedoch keinerlei Hinweis auf einen solchen Fortschritt zwischen den beiden Zitaten des Volkes, von dem ironisch-selbstgerechten Sprichwort des V.2 zur verständigen, dem Propheten beipflichtenden Bitte um Verdeutlichung des Dargelegten in V.19.

C.F. KEIL¹³ deutet das Sprichwort wie CALVIN, den er zustimmend im Wortlaut wie folgt anführt : *ego excutiam vobis hanc jactantiam, quia patefiet vestra iniquitas, ut totus mundus agnoscat vos justas dare poenas, quas estis promeriti, et non posse rejici in patres, quemadmodum hactenus conati estis.* Das Sprichwort dient somit direkt dazu, das gegenwärtige Unglück als Strafe für die Schuld der Vorfahren zu erklären und damit indirekt die Schuldlosigkeit der gegenwärtig lebenden Generation zu beteuern. Zu V.19 meint KEIL, es handle sich nicht um eine vom Volk gemachte Aussage, also nicht um ein Zitat, sondern "nur" um einen möglichen Einwand, den man aus Ex 20.5 hätte ableiten können¹⁴. Diese Distinktion zwischen einem direkten Zitat der Israeliten in V.2 und einer nicht wirklich geäußerten, bloss denkbaren Objektion, welche Ezechiel in V.19 anführt, hat keine Grundlage im Texte selber. Auch das Bestreben, die Verantwortung für die Schuld von sich auf die früheren Geschlechter abzuwälzen, scheint dem Kapitel 18 fremd zu sein.

R. SMEND¹⁵ versteht V.2 als "empörte" Ablehnung einer Verantwortung, welche Söhne für die Schuld ihrer Väter belangt. Das moderne Rechtsempfinden der Zeitgenossen kann das alte und populäre Gesetz der kollektiven Verantwortung nicht mehr akzeptieren. Ezechiel "lenkt" auf dieses neue Empfinden "ein", indem er grund-

sätzlich dieselbe Meinung der individualistischen Verantwortlichkeit vertritt, wie sie das Sprichwort äussert. V.19 beweist die Geltung, die diese alte, kollektive Anschauung von Schuld und Schuldvergeltung immer noch in weiten Kreisen geniesst¹⁶. In SMENDS Darstellung sind Volk und Ezechiel im Grunde genommen miteinander einverstanden. Man versteht dann aber den ausgeprägten Disputationscharakter des Kapitels nicht mehr. Ferner muss SMEND in seiner Interpretation V.2 und V.19 sozusagen auf zwei Rollen aufteilen : in V.2 hätten wir die "Progressisten", die "via nova", während V.19 die "Konservativen", die "via antiqua" widerspiegeln würde.

A.BERTHOLET¹⁷ und D.ROTHSTEIN¹⁸ interpretieren knapp in dem Sinne, dass sich Ezechiels Zeitgenossen ungerecht behandelt vorkommen, weil sie es weniger schlimm getrieben haben als ihre Väter und doch viel Schlimmeres zu leiden haben als diese. Auch diese Interpretation macht einen Unterschied zwischen den Leuten, die in V.2, und jenen, die in V.19 das Wort ergreifen : während erstere an der Behaftung von Nachfahren mit der Schuld ihrer Väter und Vorväter zornig Kritik üben, vertreten letztere gerade diese Meinung als die selbstverständliche und richtige. Das Missliche demgegenüber ist, dass der Text selbst nirgends andeutet, er kämpfe auf zwei Fronten gegen zwei diametral entgegengesetzte Auffassungen. Die Gegner oder Gesprächspartner Ezechiels sind vielmehr im ganzen Kapitel dieselben.

In ähnlichen Bahnen bewegen sich R.KRAETZSCHMAR¹⁹, P.HEINISCH²⁰, D.J.HERRMANN²¹, L.DENNEFELD²², J.ZIEGLER²³, G.FOHRER²⁴, W.EICHRODT²⁵ und W.ZIMMERLI in seinem umfangreichen Kommentar²⁶. Nuancierter, wenngleich grundsätzlich in gleiche Richtung zielt G.A.COOKE²⁷ : er hört aus dem Sprichwort eine doppelte, auseinanderstrebende Tendenz heraus, denn einerseits spricht es lapidar das altbekannte, angesehene Prinzip aus, andererseits lässt es einen Protest dagegen durchklingen : They held to the traditional belief in the transmission of guilt, for which high authority

could be invoked (Ex 34.7, Num 14.18 JE); at the same time they insinuated a protest against it, and in this respect Ez took their side..."²⁸. Das Sprichwort verrät im Grunde zwei Aporien, in denen sich die Israeliten gefangen fühlten : War Gottes Walten gerecht ? Und : Nützte es überhaupt etwas, ethisch leben zu wollen, da man ja doch schon mit der schweren Hypothek der Väterschuld antreten musste²⁹ ? COOKE spürt, dass man das Sprichwort nicht nur im Sinne eines Zweifels an Gottes Gerechtigkeit deuten kann. Ähnlich wie COOKE hatte schon C. VON ORELLI³⁰ zwei Tendenzen aus Ez 18 herausgehört, aber während COOKE das Grundanliegen, das sich in den Zitaten 18.2 und 19 Gehör verschafft, als Zweifel an Gottes Gerechtigkeit bestimmt, betont VON ORELLI stärker den Pessimismus, der aus der Ueberbelastung der nachgeborenen Geschlechter durch die Schuld ihrer Vorgänger resultiert³¹.

Unter allen neueren, von mir verglichenen Erklärern ist es F. HITZIG³² allein, der die Disputation von Ez 18 nicht unter die beiden Vorzeichen der Kritik oder des Zweifels an Gottes Gerechtigkeit einerseits und der selbstgerechten Abwälzung bestehender eigener Verantwortung auf die früheren Generationen andererseits stellt. Er setzt auch nicht voraus, die Sprecher des Sprichwortes von V.2 verträten eine andere Position als die Fragesteller des V.19. Er braucht nicht vom "Einlenken" (SMEND, COOKE) Ezechiels in die Ansicht der empörten Disputationsgegner zu reden. Die Situation der Disputation ist vielmehr klar durchgehalten : Meinung steht gegen Meinung in reiner, unvermischter Opposition. In seinen Augen ist für Ezechiel die Anschauung von der Verantwortung der Späteren für die Früheren unannehmbar, weil sie ein Hemmnis für die Umkehr ist : in einem Klima der Determination durch die Vergangenheit erscheint diese tatsächlich zwecklos und undurchführbar³³.

II

Der Sinn des Sprichwortes in 18.2

Aus der Geschichte der Exegese zeigt sich deutlich, dass das Sprichwort in V.2 eine Schlüsselrolle für das Verständnis des Kapitels 18 spielt. Dieser Maschal ist eines der vier Zitate, die der Prophet wörtlich aus seiner Disputation anführt : neben V.2 stehen die Frage von V.19 und der doppelte Einwand der VV. 25 und 29 (= 33.17,20). Es ist darüber hinaus zweckdienlich, auch das Zitat aus der parallelen Disputation 33.10-20, nämlich die verzweifelte Frage von 33.10, heranzuziehen.

Von diesen verschiedenen Zitaten ist das Verständnis der Frage in 33.10 eindeutig. Sie drückt die Verzweiflung von Untergehenden an ihrer Rettung aus. Die anderen Zitate leisten der Interpretation zunächst einigen Widerstand.

Zuerst das Sprichwort 18.2. Was ist die Aufgabe dieses ohne weitere Erklärung angeführten geflügelten Wortes ? Die Gesprächspartner des Propheten haben es nicht erfunden, sondern sie tradieren es, wie Jer 31.29f. erweist. In Ezechiel ist dieses Sprichwort somit ein Zitat im Zitat : die Leute zitieren den Volksmund oder eine zum Sprichwort gewordene Sentenz. Die formale Parallele zwischen Ez 12.22f. und 18.2f. erlaubt den Schluss nicht, in 18.2 diene das geflügelte Wort den Skeptikern, über Gottes Gerechtigkeit zu ironisieren, wie sie in 12.22f. dem Propheten mit ablehnender Skepsis begegnen. Denn aus der formalen Ähnlichkeit darf man nicht ohne weiteres auch inhaltliche Identität ableiten.

Erhellender als diese formale Berührung zwischen 12.22f. und 18.2f. ist die Konfrontation zwischen dem Sprichwort des V.2 und der Frage in 18.19a. Die Israeliten haben den Propheten gefragt, warum der gerechte Sohn die Schuld des Vaters nicht tra-

gen müsse. "Warum" fragt man, wenn man etwas nicht begreift. Unbegreiflich für die Israeliten ist es also, dass der Sohn die Schuld des Vaters nicht tragen muss. M.a.W. wäre das Begreifliche und demzufolge das Erwartungsgemässe genau das Umgekehrte: dass nämlich der Sohn an der Schuld seines Vaters trägt !

Die Schwierigkeit der Israeliten, die mit Ezechiel disputieren, ist somit das Gegenteil der Schwierigkeit, an die die meisten modernen Erklärer denken! Schwierig und erklärungsbedürftig ist nicht die Behaftung der Nachfahren mit der Schuld ihrer Vorväter, sondern umgekehrt : schwierig und der Erklärung bedürftig ist die Strafflosigkeit der Söhne schuldiger Väter ! Unverständlich ist offenkundig der Stop der sich auswirkenden Schuld.

Der Prophet steht einer Meinung gegenüber, der die Freunde Ijobs anhangen, und die einer anerkannten, oft ausgesprochenen Erfahrungstatsache entspricht : Tun und Lassen des Menschen bleiben nicht wirkungslos, sondern ereilen in ihren Auswirkungen die gegenwärtigen und künftigen Betroffenen (Ex 20.5f. = Dt 5.9f.; Thr 5.7; Gen 18.22-32; usw.)³⁴.

Im Lichte von V.19 gewinnt der Sinn des Maschal in V.2 klare Konturen. Er enthält keine Kritik; er ist so gemeint, wie er lautet : der eine brockt die Suppe ein, der andere löffelt sie aus. Das ist der Lauf der Dinge. Die Vergangenheit bestimmt die Gegenwart. Der Vergangenheit entrinnt niemand, wie es das Zitat von 33.10 unumwunden, aber auch verzweifelt feststellt. Das ist kein Vorwurf an JHWH, denn so muss es sein ! Der Vorwurf wird gerade dort laut, wo Gott dieses Gesetz ausser Kraft setzt und den Zusammenhang zwischen Tun und Folgen des Tuns aufhebt.

Wie Sprichwörter von Natur aus meistens keine kritische Funktion haben, sondern eher neutral und ohne Werturteil der Welt Lauf, wie er eben ist, in eine Sentenz einfangen³⁵, so auch hier in diesem Maschal : die Vergangenheit stützt der Gegenwart die Flügel. Die Israeliten sind realistisch genug, dieses Gesetz anzuerkennen, weit entfernt sich dagegen prometheisch oder zynisch

aufzulehnen. Für sie ist damit kein Theodizeeproblem verbunden; es sind nicht die Israeliten, die sich hier an einem Problem stossen, es ist vielmehr JHWH, der diesem Gesetz widerspricht ! Es ist ja in der Tat nicht so, dass מַשַּׁל nur "Spottvers" bedeutet; im Gegenteil, meistens bezeichnet es den "Spruch" überhaupt³⁶, und dieser neutrale Sinn ist auch für Ezechiel bezeugt³⁷.

III

Die Formulierung des Vorwurfs an JHWH in 18.25,29=33.17,20

Der Weg JHWHs ist nicht richtig. Das ist der Vorwurf an Gottes Adresse, den Ezechiels Disputationspartner wiederholt, d.h. mit Nachdruck vorbringen. Die Ausdrucksweise ist bedeutsam. Es heisst nicht : "ungerecht", "nicht gerade" oder dergleichen. Das gewählte Wort ist מִדָּה, immer im nif'al. Es scheint "messen", "nachmessen" (= prüfen!), "regeln" (= einer Regel, einem Standard anpassen), "ins Lot oder ins rechte Mass bringen" zu bedeuten³⁸. JHWHs Wege, ungeregelt wie sie dem Vorwurf zufolge sind, entsprechen weder dem Massstabe noch der Regel, oder sie halten der Nachmessung, der Prüfung nicht stand. Vermutlich heisst das weniger : sie sind sittlich nicht in Ordnung, "ungerecht", als vielmehr : sie sind nicht sachgemäss, wir würden sagen : sie sind unlogisch. Es ist keine Logik in JHWHs Wegen, denn es ist eine Tatsache, dass die Gegenwart unter den Bedingungen antritt, die die Vergangenheit für sie bereitgestellt hat. In Ez 18.2,19 wird die Logik dieser Disputationsthese gegen Ezechiel verteidigt.

IV

Die Positionen in der Disputation von Ez 18

Welches sind denn die Positionen in der Disputation Ezechiels, und werden diese Positionen von den Parteien durchgehalten, oder stellen wir im Gesprächsverlauf ein "Einlenken" der einen Partei auf die andere fest ?

Gegen Ezechiel steht die Verteidigung des Tun - Ergehen - Zusammenhangs mit seinem unerbittlichen Determinismus, aber auch mit seiner verstehbaren Gerechtigkeit. Ezechiel verfährt demgegenüber im Namen JHWHs die Möglichkeit einer Auflösung des Tun - Ergehen - Zusammenhangs. Die beiden Positionen stehen einander von Anfang bis Ende konträr gegenüber.

Für sein Plädoyer legt Ezechiel das volle Gewicht auf die Möglichkeit der Wende, die die Kraft hat, Vergangenheit zu entmachten. Die Wende, d.h. entweder die Umkehr des Gottlosen zur Gerechtigkeit oder die Abkehr des Gerechten von seiner Gerechtigkeit, steht im Mittelpunkt von Ez 18 und 33.10-20. Es ist ja ganz auffällig, wie Ez nie nur die Bewegung der Umkehr, von der Gottlosigkeit zur Gerechtigkeit, sondern in strenger Symmetrie immer auch die gegenläufige Bewegung der Abkehr, von der Gerechtigkeit zur Gottlosigkeit, beschreibt. Es ist das Paar Umkehr und Abkehr, welches typisch ist, so wie es für Jer 18.7-10 charakteristisch ist. Offenbar interessiert sich Ezechiel für die Folgen, die sich aus der Wende als solcher, aus dem Wandel, dem Umschwung ergeben, gleichviel in welcher Richtung die Bewegung abrollt, ob von A nach B oder von B nach A. Diese Folgen, in ein Wort gebannt, sind die Aufhebung der fortwirkenden Vergangenheit.

V

Aufbau von Ez 18

Die zentrale Stellung der Wende in Ez 18 beleuchtet ein Blick auf die Struktur des Kapitels.

VV.1-2 führen das Wort JHWHs an Ezechiel ein, das mit einem Vorwurf an die im Lande Israel Wohnenden einsetzt, weil sie das Sprichwort von V.2 verwenden. VV.3-4 verbieten die weitere Verwendung des Sprichwortes und setzen in V.4 der im Spruch zusammengefassten Erfahrungstatsache das Prinzip Gottes entgegen.

VV.5-28 stellen nun vier symmetrisch gebaute, wiewohl ungleich lange Exemplifizierungen des Prinzips JHWHs von V.4 dar, die ihrerseits in zwei Gegensatzpaare zerfallen : VV.5-23 einerseits, VV.24-28 anderseits.

Die erste Exemplifizierung innerhalb des ersten Paares umfasst VV.5-13 : ein gerechter Vater steht einem gottlosen Sohn gegenüber; die Gerechtigkeit des Vaters vermag den auf ihn folgenden Sohn nicht zu retten.

Die zweite Exemplifizierung oder Anwendung im Rahmen des ersten Gegensatzpaares enthalten VV.14-23 : Hier liegt der umgekehrte Fall vor, denn ein gottloser Vater sieht sich einem gerechten Sohn gegenüber. Die Schuld des Vaters vermag den auf ihn folgenden Sohn nicht in der Art einer Nemesis zu verderben.

Das an beiden Anwendungen Gemeinsame liegt im Verhältnis Vater - Sohn, in einem Verhältnis also von zwei Personen, die zu zwei Generationen gehören. Die beiden Personen verhalten sich genau umgekehrt zueinander : der Vater ist stets das Gegenteil des Sohnes. Bei aller Kontinuität zwischen Vater und Sohn in der Verwandtschaft und in der Zeit besteht solchermassen eine Tren-

nung zwischen ihnen, weil der Sohn das Gegenteil tut von dem, was der Vater tut. Um vom Vater zum Sohn zu gelangen, bedarf es der Wendung um 180 Grad, der Wende, des Umschwungs der ganzen ethischen Einstellung.

Das zweite Paar der Exemplifizierungen, welches das in V. 4 ausgesprochene Prinzip empfängt, besteht in symmetrisch gebauter Form aus zwei gegenteiligen Fällen.

Erster Fall, VV. 24, 26 : ein Gerechter gibt seine Gerechtigkeit auf, um sich der Gottlosigkeit zu ergeben. Die frühere Gerechtigkeit wird von der folgenden Verderbtheit verschlungen.

Zweiter, gegenteiliger Fall, VV. 27 - 28 : ein Gottloser kehrt sich von seiner Schuld ab, um sich der Gerechtigkeit zuzuwenden. Die frühere Schuld muss vor der vordringenden Gerechtigkeit das Feld vollständig räumen.

Anders als in den beiden ersten Exemplifizierungen, wo zwei Verhältnisse von zwei Personen in zwei Generationen einander diametral entgegengesetzt waren, sind hier je zwei Perioden im Leben eines einzigen Menschen zueinander in Beziehung gebracht. Der erste Lebensabschnitt ist dabei das Gegenteil des zweiten, und vom einen zum andern gelangt man nur über eine totale Kehrtwendung. Gewiss gibt es eine Kontinuität zwischen den zwei Abschnitten; dies ist das eine Leben, das in die zwei Perioden zerfällt. Aber zwischen die erste und die zweite Phase schiebt sich der Vorgang des Wandels, der Kehre ins Gegenteil.

Aus diesem Aufbau lassen sich folgende Ergebnisse ablesen :

1. Das Prinzip des V. 4 "Jede Person (Seele, Leben) ist (unmittelbar) mein, sowohl die Person des Vaters als auch die Person des Sohnes ist (unmittelbar) mein; die Person (allein), welche sündigt, muss sterben" ist JHWHs Antwort auf das Sprichwort von V. 2b, aus dem die Gegenüberstellung von Vater und Sohn stammt. Das Paar der beiden ersten Exemplifizierungen des Propheten ist in genauer Entsprechung, wie Form und Abguss,

Modell und Abbild, dem Prinzip angepasst. Jeder versteht, dass das Verhältnis zwischen Vater und Sohn nicht, wie das verbotene Sprichwort will, automatisch die Determination des Sohnes durch den Vater ist, sondern von der freien Entscheidung des Sohnes abhängt, die die Vergangenheit des Vaters aufhebt. Das Paar der dritten und vierten Exemplifizierung passt jedoch nicht mehr genau zum Prinzip (und zum Sprichwort). Das Korsett, das das in Israel umlaufende Sprichwort dem Problem übergestülpt hatte, wird hier abgestreift, damit sich das Problem nach all seinen Dimensionen ausdehnen kann. Es betrifft ja nicht nur das Zueinander zweier Generationen, sondern auch eine Existenz, in der sich eine umstürzende Wende abspielt. Das Prinzip des V. 4 findet sich dadurch modifiziert : jetzt müsste es lauten "Jeder Abschnitt eines Lebens ist mein; die Vergangenheit vermag nichts über die gegenteilige neue Disposition der Gegenwart".

2. Es geht demnach dem Propheten nicht um die Bestreitung einer Verantwortung der Kinder für die Schuld der Väter. Die zweite Reihe der Beispiele (VV. 24,26; 27f.) erhebt die Sachlage an der Biographie einer einzigen Existenz und zeigt damit, dass Ezechiel vor allem Möglichkeit und Macht der Wende im menschlichen Leben dartun will, ob dieser Umschwung nun auf der Scheidelinie zwischen zwei Generationen oder auf dem Übergang zu einem neuen Lebensabschnitt innerhalb einer und derselben Existenz statthat.
3. Diese Kehre, sei sie Um- oder Abkehr, ist so mächtig, dass sie die Vergangenheit ihrer Fortwirkung beraubt. Die Aktualität der Umkehr schafft neue Machtverhältnisse, in denen die bisherige Herrschaft des Vergangenen entthront ist, gleichviel ob die Determination der Vergangenheit aus einer früheren Generation (vom Vater in den beiden ersten Beispielen) oder aus einer früheren Lebensphase (das ist der Fall in der zweiten Serie von Beispielen) stammt. Die Hauptaussage von Ez 18.1-28 ist somit diese : die aktuelle Wende des ganzen

Menschen setzt die andauernde Auswirkung des Einstigen schwach-matt. Im ethischen Bereich bestimmt im Falle der Umkehr die Gegenwart die Situation des Menschen.

4. Dies heisst negativ : Ezechiel ersetzt hier nicht Verantwortung der Nachfahren für die Schuld ihrer Väter durch eine rein individuelle Verantwortlichkeit. Was ja den vier Exemplifizierungen der VV. 5-28 gemeinsam ist, das ist die viermal gegebene Möglichkeit, durch Aenderung das Steuer herumzuwerfen, sowohl im Uebergang von einer alten zu einer neuen Generation als auch in der Ablösung einer Lebenseinstellung durch ihr Gegenteil innerhalb derselben Existenz. Wo kein solcher Wandel von Gesinnung und Haltung stattfindet, gilt für Ezechiel nach wie vor das Gesetz, dass sich Schuld weiter auswirkt, über den Täter hinaus auch auf seine Nachkommen³⁹. Es wäre unzutreffend, Ezechiel unter die Gegner des Tun - Ergehen - Zusammenhangs einzuordnen. Er unterscheidet sich von der Gegenseite der Disputation nur in diesem einen Punkt : dort wo eine Wendung geschieht, und nur dort wird dem Fortwirken der Vergangenheit, sei es als weiterfressende Schuld oder als Leben zuführendes Verdienst, die Spitze abgebrochen und Einhalt geboten.

Positiv gewendet heisst das : das Vergangene, sei's im Guten oder im Bösen, wirkt weiter, es sei denn, eine Wende finde statt, welche die in der Vergangenheit ausgelöste Bewegung zum Stillstand bringt. Oder anders gesagt : die Menschen haben es in der Hand, durch Um- oder Abkehr das Vergangene ausser Kraft zu setzen. Nicht so sehr die Gegenwart als solche ist entscheidend, als die aus dem Wandel geborene Gegenwart, die durch eine solche Wende von der Nabelschnur entbunden wird die sie an die Vergangenheit gebunden hatte. Ezechiels Partner vermögen diese entbindende Kraft der Umkehr nicht einzusehen. Liegt nicht hier der Grund, weshalb der Prophet nicht bloss von der Umkehr spricht, sondern symmetrisch zu ihr auch von der Abkehr ? Denn es entspricht tatsächlich allgemeinem Rechtsempfinden, dass eine auftretende Schuld die vorher obwaltende

Gerechtigkeit verdrängt, d.h. ein Mord wird bestraft, auch wenn es der erste Mord und überhaupt das erste Verbrechen des Mörders ist ! Von dieser akzeptierten Tatsache aus zog Ezechiel einen Analogieschluss auf das umgekehrte Verhältnis der Umkehr, in welchem Gottlosigkeit unter der aufsteigenden Sonne der Gerechtigkeit wegschmilzt.

Stellen wir die vier Umschwünge der Argumentation Ezechiels zum Schlusse graphisch dar :

A. Erstes Gegensatzpaar auf der Ebene von zwei Generationen :

<u>Fall 1</u>		<u>Fall 2</u>	
Vater	→	Vater	→
gerecht		gottlos	
A		B	
Sohn		Sohn	
gottlos		gerecht	
B		A	

B. Zweites Gegensatzpaar auf der Ebene einer und derselben Existenz :

<u>Fall 3</u>		<u>Fall 4</u>	
1. Lebens-	→	1. Lebens-	→
abschnitt		abschnitt	
gerecht		gottlos	
A		B	
2. Lebens-		2. Lebens-	
abschnitt		abschnitt	
gottlos		gerecht	
B		A	

Im zeitlichen, geschichtlichen Kontinuum (→) der vier Fälle hebt der Wandel (Umkehr, Abkehr) (A || B; B || A) stets die Kontinuität auf.

VI.

Die Macht der Umkehr und Abkehr

An diesem Punkte und abschliessend erhebt sich die Frage, wie wir diese Energie des ethischen Umschwunges, die Ezechiel so hoch erhebt, verstehen können. Woher kommt ihm diese Kraft zu, in der Vergangenheit entstandene Schuld und erworbenes Verdienst auszuwischen, als ob sie nie gewesen wären ? Der Prophet gibt keine weitere Begründung. Wie so oft im Alten Testament werden an den Leser hohe Anforderungen des Verstehens und der Einfühlung gestellt. Versuchen wir solchermassen, die von Ezechiel skizzierten Linien ein Stück weit auszuziehen.

Der Umschwung, den der Prophet im Auge hat, und von dem er im Namen JHWHs spricht, ist ein Wandel des Ganzen. Die Emphase liegt auf der Totalität der Umorientierung. Von Gottlosigkeit zu Gerechtigkeit, von Gerechtigkeit zu Gottlosigkeit, von einer Gesamthaltung zu ihrem Gegenteil, das ist die Bewegung. Ezechiels Aufzählung von casus in der Art eines Beichtspiegels oder "kasuistischer" Moral⁴⁰ gibt ja auch auf ihre Weise zu verstehen, dass ein Ganzes gemeint ist. Keine Teilrevision, eine Totalrevision findet statt.

Was ist das Ganze, das an einen Wendepunkt anlangt ? Es ist ein Menschenleben, sei es in seiner Abwendung von dem Leben seines Vaters, von dem es sich absetzt, sei es in der Abkehr von seiner eigenen bisherigen Lebensführung, von der es Abschied nimmt. Ein solches Ganzes umfasst Zukunft und Vergangenheit : Zukunft, weil die Wende der Zukunft eine Richtung weisen will, welche der aktuellen Wandlung entspricht, in der diese Zukunft potentiell bereits angelegt ist; Vergangenheit, weil die Kehre in einer Distanzierung vom Vergangenen besteht, das abgestossen wird, und das aus der aktuellen Sicht der Wandlung einen neuen Beurteilungskoeffizienten empfängt. Die gesamte Vergangenheit erscheint von dem durch die Wende veränderten Blickpunkt aus in einer andern

Perspektive. Die neue, aktuelle Gesamtschau, die dem Umschwung entspricht, ordnet auch die vielen Mosaiksteine vergangenen Lebens zu einem anders bewerteten Bild zusammen.

So ist der Umschwung der Umkehr - genauso wie der Umschwung der Abkehr - eine neue Ausrichtung der Erinnerungen, eine neue Bewertung des Vergangenen⁴¹, wie er ein Neuentwurf der Zukunft ist. Die aktuelle Haltung determiniert das Verhältnis zur Vergangenheit und zur Zukunft.

Ezechiel hat hier mit unerhörter Tiefe die Einheit des ethischen Wollens gesehen. Der Vielfalt ethischer Entscheidungen liegt eine umfassende Absicht zugrunde, eine treibende Energie, die die einzelnen Taten hervorbringt und prägt. Diese Grundorientierung verwebt die Vielfalt des Handelns zu einer Einheit, welche aus einem Leben oder aus einem Lebensabschnitt ein ethisches Ganzes schafft. Anders gesagt ist es diese Gesamtausrichtung, die sich in den einzelnen Taten eine konkrete Gestalt gibt. Sie ist jene "Gerechtigkeit", die Gott entspricht, oder jene "Gottlosigkeit", die sich als zerstörende Schuld auswirkt. Sie ist ihrem Wesen nach aktuell. Von ihr aus empfängt die Vergangenheit ihre Bewertung und die Zukunft ihre Richtung.

VII

Die geschichtlichen Umstände der ezechielischen Theologie von Umkehr und Abkehr

Ezechiels Disputationspartner haben einen Determinismus vertreten, der der Erfahrung in mancher Hinsicht entspricht. 33.10 enthüllt eine extreme Folgerung aus dieser Sicht der Dinge : vergangene Schuld der Väter kann die Söhne erdrücken.

Ezechiel bestreitet diesen Determinismus auch im ethischen Bereich nicht ! Er tritt allein einer fugenlosen, konsequenten Hypothekierung der Gegenwart durch die Schuld der Vergangenheit

entgegen, indem er die einzige Möglichkeit, den Tun-Ergehen-Zusammenhang zu durchbrechen mit Emphase hochhält : die Wende ! Die Bresche kann hier in die eherne Mauer der falsch gefällten Entscheidungen und Taten geschlagen werden. Die Menschen sind frei, denn sie können im ethischen Bereich durch eine Wandlung alles : Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschaffen. Es ist die Einsicht in die Autonomie der ethischen Ordnung, die der Bestimmung durch die Vergangenheit nicht zwanghaft unterliegt. Bekehrung ist somit nicht nur möglich, sondern geboten. Und so werden die abschliessenden VV. 30-32 in ihrem Gewicht erkennbar : weit entfernt, ein paränetisches Schwänzchen am allein wichtigen dogmatisch-ethischen Körper des Kapitels 18 zu sein, sind sie in Tat und Wahrheit Zweck und Ursache der ganzen breit angelegten Disputation ! Umkehr ist erstens die einzige Möglichkeit, den Erdrutsch vergangener Schuld zum Stehen zu bringen, und zweitens ist diese Umkehr ein Ding echter Möglichkeit. Die Gnade, die JHWH anbietet, ist nichts anderes als die Freiheit, die den Menschen instand setzt, seinem Leben eine Richtung zu geben, den Kurs seiner Fahrt zu bestimmen. Ohne Umkehr kann Gott nicht verzeihen; ohne Umkehr liegen die Israeliten in der Richtung der Schuld ihrer Väter und werden vom Gefälle dieser Schuld mitgerissen.

In dieser Sicht sind Ez 18 und 33.10-20 nicht nur formal parallel was jedermann anerkennt, sondern auch inhaltlich. Denn beide machen Israel auf die schöpferische Möglichkeit der Wende aufmerksam, die sie in Händen halten, ohne es zu wissen. Man kann saure Trauben gegessen haben und davon stumpfe Zähne bekommen; man kann aber auch trotz genossener saurer Trauben die Zähne glätten durch Umkehr.

ANMERKUNGEN

- 1 D.BARTHELEMY, Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique (Paris 1963). Das Buch ist in mehrere Sprachen übersetzt worden, auf deutsch : Gott mit seinem Ebenbild. Umriss einer biblischen Theologie (Lectio spiritualis 11) (Einsiedeln 1966).
- 2 Oxford, Bodleiana, Hs Kat. Neubauer 319, fol 82 verso.
- 3 Op. cit. fol 39 verso (unten).
- 4 Zu Ez 18.2 in den Mikraot Gedolot.
- 5 Zu Ez 18.19, ebd.
- 6 Zu Ez 18.2 in den Mikraot Gedolot.
- 7 Hs Paris, Bibliothèque nationale hébr. 192, fol 78 recto (zu Ez 18.2 ist der Kommentar nicht überliefert). Hier der Text zu 18.19 :
 "ואמרתם" (18.19) פי' (רוש) ואם אמרתם.
 "חיה יחיה" (V.21) דין הוא אחר שיעשה "משפט וצדקה" (V.19);
 "הנפש החוטאת היא תמות" (V.20), ראייה שתמות.
 "...צדקה הצדיק" (V.20) : זכות צדקה הצדיק שעשה תחיה עליו שמורה להחיותו, והטעם (ם) : למלט ממנו, "ורשעה הרשע" (V.20) : פי' (רוש) : עונש רשעה הרשע יהיה עומד להמית.
- 8 In Ezechielem 6,19, ed. D.VALLARSI, S. Hieronymi... operum t. 5, P. 1 (Venetiis 21768) 215D.
- 9 Op. cit. 215C.
- 10 In Ezechielem 10, 33, op. cit. 398A.
- 11 Der Prophet Hesekiel (Theologisch-homiletisches Bibelwerk, hrsg. J.P.LANGE, A.T. Teil 16) (Bielefeld-Leipzig 1873) 178f., 181f.
- 12 Op. cit. 180, 182 (Punkt 6).
- 13 Der Prophet Ezechiel (Biblischer Commentar über das Alte Testament III, 3) (Leipzig 1882) 176f.
- 14 Op. cit. 180f.
- 15 Der Prophet Ezechiel (Exegetisches Handbuch zum A.T.) (Leipzig 21880) 114-116.
- 16 Op. cit. 119 unten.

- 17 Das Buch Hesekiel (Kurzer Handcommentar zum A.T. 12) (Freiburg i.Br. 1897) 96-98.
- 18 Das Buch Ezechiel, in : E.KAUTZSCH, Die heilige Schrift des A.T., Bd. 1 (Tübingen 1909) 862f.
- 19 Das Buch Ezechiel (Handkommentar zum A.T.) (Göttingen 1900) 161-164.
- 20 Das Buch Ezechiel (Die Heilige Schrift des A.T.) (Bonn 1923) 91.
- 21 Ezechiel (Kommentar zum A.T. 11) (Leipzig-Erlangen 1924) 110f.
- 22 Ezéchiel, in : L.PIROT - A.CLAMER, La Sainte Bible... t. 7 Isaïe - Jérémie - Lamentations - Baruch - Ezéchiel - Daniel) (Paris 1946) 516-519.
- 23 Ezechiel (Echter-Bibel) (Würzburg 1953) 54-57.
- 24 Ezechiel (Handbuch zum A.T. 13) (Tübingen 1955) 98.
- 25 Der Prophet Hesekiel (Das Alte Testament Deutsch 12) (Göttingen 1966) 143-151. V. 19 wird in diesem ausführlichen Kommentar mit keinem Sterbenswörtlein bedacht.
- 26 Ezechiel (Biblischer Kommentar 13/1) (Neukirchen-Vluyn 1969) 391-413, bes. 401f., 412. Wäre V. 2 ein "zynisches Aufbegehren" gegen Gottes Gerechtigkeit, ein "zynischer Fatalismus", wie Z.auf S. 402 und 413 sagt, so dürfte die Frage in V. 19 nicht negativ lauten : warum müssen die Söhne die Schuld der Väter nicht tragen ? Von heftiger Ablehnung ist nichts zu spüren, wohl aber vom Erstaunen darüber, dass es möglich sein sollte, die Söhne von der Haftung für das Tun ihrer Väter freizusprechen.
- 27 The Book of Ezechiel (The International Critical Commentary) (Edinburgh 1951) 194-204.
- 28 Op. cit. 197.
- 29 Op. cit. 194.
- 30 Das Buch Ezechiel (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments 5,1) (München ²1896) 70-74.
- 31 COOKE, op. cit. 194; VON ORELLI, op. cit. 73.
- 32 Der Prophet Ezechiel (Exegetisches Handbuch zum A.T.) (Leipzig 1847) 121-125.

- 33 Op. cit. 121.
- 34 Zu dieser Auffassung kann man vergleichen : K.KOCH (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125) (Darmstadt 1972) (Lit!).
- 35 Vgl. A.JOLLES, Einfache Formen (Tübingen 1930) = (Darmstadt 1969) 150-170, bes. S. 159.
- 36 O.EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament (Neue theologische Grundrisse) (Tübingen ³1964) 109-118; E.KOENIG, Die Poesie des Alten Testaments (Wissenschaft und Bildung 11) (Leipzig 1907) 121-126; G.VON RAD, Weisheit in Israel (Neukirchen - Vluyn 1970) 41-53.
- 37 Ez 17.2; 21.5; 24.3.
- 38 M.DELCOR, יִכְנֶה tkn bemessen, in : E.JENNI - C.WESTERMANN, Theologisches Handwörterbuch zum A.T., II (München-Zürich 1976) 1043-1045).
- 39 Das ist die Interpretation RADAQs, siehe oben die durch Anmerkung 5 signalisierte Stelle.
- 40 Zu den Einzelheiten dieser casus siehe die materialreiche Erörterung bei ZIMMERLI, op. cit. (Anm. 26), ad loc.
- 41 Vgl. M.SCHELER, Reue und Wiedergeburt, in : Vom Ewigen im Menschen, Bd. 2 Religiöse Erneuerung (Leipzig 1921) 5-58.

kōper et expiation *

Au lieu de recenser les significations que les dictionnaires et les exégètes attribuent au terme *kōper* dans l'Ancien Testament, partons d'abord de l'interprétation d'un passage qui présente le mot *kōper* entouré d'un contexte assez développé: Ex 21,28-32, notamment les vv. 29-30. L'interprétation de ce texte biblique nous obligera à recourir à d'autres passages où figure le verbe *KPR*.

La signification de *kōper* ainsi précisée, au moins à titre d'hypothèse, nous testerons la validité de l'hypothèse. Nous contrôlerons, à cet effet, tous les passages bibliques qui présentent ce terme, en nous demandant s'ils donnent un sens plausible avec la signification découverte.

Il faudra ensuite comparer au résultat obtenu les sens que les dictionnaires et les études exégétiques assignent au terme *kōper*, et nous concluons en indiquant les conséquences qui découlent de cette définition de *kōper* pour l'interprétation de l'expiation en général.

1. Ex 21,28-32

Le v. 29 exige la peine de mort pour le propriétaire négligent d'un bœuf qui a causé la mort d'un passant. Cependant le v. 30, libellé sous forme d'une proposition conditionnelle, introduit une deuxième possibilité, une alternative à la peine de mort, décrétée au v. précédent: Si on veut mettre (c.-à-d. fixer, imposer) un *kōper*, qu'on donne alors le *pidyōn napšō* selon la totalité de ce qu'on lui aura mis (c.-à-d. fixé).

* Pour une bibliographie abondante, on pourra se référer à ST. LYONNET-L. SABOURIN, *Sin, Redemption, and Sacrifice*. A biblical and Patristic Study (Rome 1970) et à l'ouvrage de B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen*. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel *KPR* im Alten Orient und im Alten Testament, ouvrage qui doit paraître dans la série: Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn, en automne 1981.

Le v. 30 envisage clairement l'éventualité d'un arrangement à l'amiable ou d'un arbitrage: éventualité, car la famille de la personne tuée par le bœuf peut, si elle le veut, exiger la peine capitale, conformément à la stipulation du v. 29, excluant ainsi un règlement du cas par le paiement d'un *kōper*. Cette dernière solution, le versement d'une somme appelée *kōper*, n'est donc ni automatique ni obligatoire, elle est simplement possible, si la famille de la victime y consent librement. La famille lésée *peut* préférer cette solution non sanglante à la solution de la sentence capitale, elle ne *doit* pas la préférer. L'arrangement est possible, il n'est pas prescrit; il reste donc libre. Au v. 30 nous sommes en présence d'une solution négociée, proposée au choix, d'un accommodement possible moyennant le versement d'une somme. L'avantage d'une telle solution est certainement d'éviter une solution violente, telle la condamnation à mort, qui risquerait facilement de devenir source de haine et de violence persistantes entre les deux parties, alors que l'accommodement mettra la paix entre elles.

Quelle est la nature de la somme versée au terme de la négociation? Est-elle le rachat de la vie du coupable, donc la somme payée en remplacement d'une vie condamnée? Est-elle un «Wergeld» que l'on paie en dédommagement pour une personne tuée? Est-elle le prix que coûte l'accommodement, la paix entre deux familles, la *compositio*? Ou est-elle une indemnité que la partie fautive verse pour éteindre toute réclamation ultérieure? Ou serait-elle autre chose encore? Il ne faut pas objecter que ce ne sont là que des *aspects différents* de la *même et unique réalité* de l'accommodement, car c'est précisément notre question: quel est *l'aspect de l'accommodement* que le mot *kōper* signifie?

Un aspect de l'accommodement, c'est le rachat de la vie du coupable. La somme nécessaire à ce rachat s'appelle *pidyōn napšō* dans la proposition *principale* du v. 30. Faut-il conclure du fait que *kōper* se trouve à la place symétriquement correspondante dans la proposition subordonnée du même v. 30 qu'il a la même signification que *pidyōn napšō*, autrement dit, qu'il est synonyme de *kōper*? C'était l'avis du traducteur des Septante qui a traduit aux deux endroits par le même mot λύτρα. Ce n'est pas impossible en effet, mais ce n'est pas certain non plus! Le seul fait de deux termes différents pour le même prix payé au cours de l'arrangement pourrait suggérer que les deux termes signifient deux *aspects différents* d'une même somme.

kōper et *pidyōn nepeš* désignent certainement la même somme versée, mais peut-être en exprimant chacun un aspect spécifique.

Quel est l'aspect signifié par *kōper*? Que *pidyōn nepeš* ait le sens de rachat de la personne fautive, dans un accommodement destiné à éviter la peine de mort, est manifeste. Le seul contexte d'Ex 21,28-32 ne permet pas cependant de répondre avec certitude à la question de la signification précise de *kōper*. Les autres passages où se rencontre ce terme dans l'Ancien Testament ne fournissent pas non plus des contextes assez circonstanciés pour révéler le sens de *kōper* avec évidence.

Mais on peut recourir au verbe *KPR* dans des passages qui remplissent deux conditions: Premièrement, ils doivent présenter la situation d'un accommodement, appelé à résoudre un conflit par une solution négociée, en remplacement d'une solution violente (peine de mort). Deuxièmement, ces passages doivent employer le verbe *KPR* dans un sens profane, c.-à-d. dans le cadre d'un règlement de conflit entre hommes. Si ces deux conditions sont remplies, nous avons en effet un cas qui sera comparable au cas juridique d'Ex 21,28-32, la seule différence étant qu'en un endroit le terme employé sera le *nom* (en Exode) alors que dans les autres endroits l'expression sera *verbale*. Mais puisque les contextes ainsi comparés seront égaux par ailleurs, on pourra conclure de cette égalité des contextes à la parenté étroite entre le sens du verbe *KPR* et du nom *kōper*, si bien que la signification claire du verbe communiquera sa lumière à la signification du substantif apparenté, celui-ci étant employé de façon analogue au verbe. Les deux passages qui remplissent les deux conditions mentionnées sont Gen 32,21 et Prov 16,14.

En Gen 32,21 il s'agit d'éviter la vengeance légitime ou du moins compréhensible du frère aîné que Jacob a très gravement lésé dans son droit. Car le narrateur a pris soin de présenter les choses de telle façon que la fuite n'est plus possible pour Jacob. La rencontre des deux parties en conflit est ainsi devenue inéluctable. Pour échapper à la revanche violente de son frère aîné, qui avait en effet pris la résolution de tuer son frère cadet pour avoir frauduleusement capté l'héritage de la bénédiction paternelle (Gen 27,41), Jacob se fait devancer par des présents (Gen 32,14-20). Ces présents sont destinés à acheter la paix avec son frère et ainsi, par voie de conséquence, à racheter sa propre vie. Mais le verbe *KPR* au v. 21 signifie «radoucir, apaiser, rasséréner», comme le complément «son visage» l'indique clairement. Car l'action signifiée par le verbe *KPR*, n'a pas

pour objet la vie de Jacob, mais la face courroucée d'Ésaü, et ce que cette action doit réaliser à l'égard de la face d'Ésaü, c'est de la déridier et de l'apaiser. *KPR* signifie donc ici «j'adoucirai sa face par le cadeau qui me précède» (la préposition *b* est instrumentale, et elle signifie «par le moyen du cadeau»). Nous pouvons donc paraphraser cette partie du v. 21 en disant: «j'obtiendrai la paix avec lui moyennant les dons que je lui présente». Mais on ne pourrait pas paraphraser ainsi: «je me rachèterai moi-même par les présents que je lui donne».

Il y a une différence entre Ex 21,28-32 et Gen 32,14-21: dans l'Exode il s'agit d'une loi, c.-à-d. du règlement juridique d'un litige, tandis que, dans la Genèse, nous sommes devant un conflit qui sera réglé en l'absence d'un cadre judiciaire codifié. La solution dépendra seulement des deux parties en litige, sans l'intervention d'aucune disposition légale et sans l'arbitrage d'un droit écrit de procédure. Mais cette différence ne supprime pas ce qui est commun aux deux passages: il s'agit de part et d'autre du cas d'un conflit qui oppose la partie lésée à la partie fautive. La solution de ces deux conflits sera ou bien sévère ou bien mitigée. Dans la première partie de l'alternative, la peine de mort correspondra à la mort causée par négligence (Ex 21,29) ou à la captation de la bénédiction paternelle suprême (Gen 27,41), tandis que dans la deuxième partie de l'alternative le versement d'une somme (Ex 21,30) ou le don d'un présent (Gen 32,21) seront considérés comme suffisants pour éteindre la faute commise. La deuxième partie de l'alternative aura l'avantage de régler non seulement le conflit, mais encore d'éviter la peine de mort. Le paiement de la somme, nécessaire à cette deuxième solution pacifique du litige, s'appelle en Ex 21,30 *kōper*; l'offre d'un présent en vue d'obtenir cette même réconciliation non-violente s'appelle en Gen 32,21 *KPR pānīm*, «adoucir le visage». Les deux contextes se correspondant, il est probable que les deux expressions, *kōper* nom et *KPR* verbe, se correspondent, et comme le verbe signifie «apaiser, adoucir», le nom signifiera «apaisement, adoucissement», ou encore, par métonymie, «somme d'apaisement», la somme versée étant le moyen pour obtenir l'apaisement.

Un deuxième passage confirmera cette interprétation:

La fureur du roi, c'est des émissaires de mort,
mais l'homme sage sait l'apaiser.

Prov 16,14.

Le verbe «apaiser» correspond au verbe hébreu *KPR*. Le verbe évoque, dans son premier stique, la rage du roi, c.-à-d. du puissant qui dispose d'un pouvoir redoutable, donc mortel pour les victimes, coupables ou innocentes, que vise sa fureur. Celle-ci est une violence qui risque de s'abattre d'un moment à l'autre sur la tête de ceux qui ont eu le malheur de provoquer la colère du roi. En face du souverain en colère, le deuxième stique place un homme, qui n'a d'autre fonction ou titre que celui d'être sage. Cet homme n'a donc pas de pouvoir à opposer à celui du roi. Il n'a que son sang-froid, son expérience, sa persuasion, son impassibilité et sa clairvoyance. Mais grâce à ces qualités, il réussit à apaiser la fureur du roi. Il parvient à lui faire céder le pas à la raison et à la réflexion. Il arrive à remplacer chez le roi le bouillonnement aveugle de la colère par un état d'âme serein et équilibré.

Le complément du verbe *KPR* est ici la fureur du roi. Ce verbe signifie donc «apaiser cette rage, la radoucir, la calmer». La situation que le proverbe exprime est celle d'un conflit: des sujets ont provoqué la rage du roi. Celui-ci, emporté, a déjà décidé la mort des provocateurs. Un homme influent calme la fureur du souverain et le fait revenir sur son arrêt de mort. Le sage apaise la fureur du roi et, par voie de conséquence, rachète la vie des malheureux que la colère du roi avait failli anéantir. Ici encore nous pourrions paraphraser le deuxième stique du proverbe ainsi: «mais le sage obtiendra *le calme et la paix du roi* par ses conseils avisés et raisonnables». Mais nous ne pourrions pas paraphraser ainsi: «*mais le sage rachètera ceux qui ont eu le malheur de susciter le courroux du roi!*».

A la différence d'Ex 21,28-32, il ne s'agit pas en Prov 16,14 d'un conflit jugé selon une disposition du droit, et contrairement à Gen 32,14-21, le proverbe ne nous confronte pas avec deux parties impliquées dans un conflit privé. Le proverbe ne regarde que la partie qui se sent lésée (que ce sentiment soit fondé ou non, le proverbe n'en dit rien), et qui est puissante et donc capable de prendre une revanche sanglante pour le tort qu'on lui a fait. Mais une chose est commune aux trois cas que nous considérons: en face d'une solution violente dont la partie lésée pourrait disposer pour sa réaction, si elle le voulait, il y a aussi une solution négociée et non-violente qui s'offre au choix de la partie lésée. Celle-ci doit avoir renoncé à la soif de revanche pour choisir cette voie plus mitigée.

En Gen 32,21 et Prov 16,14, le verbe *KPR* signifie donc l'action par laquelle quelqu'un (Jacob, le sage) amène une personne en colère

(Ésaü, le roi) à se calmer et à renoncer à une réaction violente à l'égard d'une personne fautive. Gen 32 et Prov 16,14 sont situés en dehors d'un contexte judiciaire⁽¹⁾.

En Ex 21,30 le nom *kōper* signifie la somme qui remplace la peine violente de la condamnation à mort, dans un contexte de procédure légale. Ce qui unit les trois passages, c'est qu'ils présentent tous les trois l'adoucissement d'une peine sévère ou d'une vengeance meurtrière.

Puisque la signification du verbe *KPR* en Gen 32,21 et Prov 16,14 est ainsi certainement «apaiser, rasséréner, adoucir», et que d'autre part les contextes de Gen 32,21; Prov 16,14 (*KPR* verbe) et d'Ex 21,30 (*kōper* nom) sont étroitement apparentés, nous pouvons également conclure à une parenté de signification entre verbe et nom, cette signification étant «apaiser, adoucir» pour le verbe et «apaisement, adoucissement» pour le nom. Celui-ci peut signifier ensuite par métonymie «moyen» ou «somme d'apaisement» (comme «dédommagement» peut signifier à la fois la réparation du dommage et le moyen ou la somme par lesquels le dommage est réparé).

2. Les autres passages avec *kōper*

Est-ce que la signification «apaisement, adoucissement» ou «prix d'apaisement» que nous attribuons au nom *kōper* est possible et satisfaisante dans tous les passages où se rencontre ce mot? C'est ce qu'il faut vérifier maintenant. Pour ce faire, nous passerons en revue ces passages, en en donnant une interprétation qui se limitera au seul point de vue du *sens* que *kōper* a dans son contexte, sans entrer dans aucun autre problème d'interprétation.

En Nb 35,31-32, le législateur interdit le versement de la somme du *kōper* pour l'auteur reconnu coupable d'un meurtre. Pour lui, la seule peine possible est la condamnation à mort. Celle-ci est obligatoire. Une peine alternative comme en Ex 21,30 est ainsi exclue. Nous comprenons pourquoi: le meurtre *indirect* par négligence est moins grave que le meurtre perpétré *directement*, fût-ce par inadvertance. La peine plus clémentine d'Ex 21,30 suppose nécessairement

(1) La signification «apaiser, adoucir, rasséréner» est généralement admise pour le verbe *KPR* au *piel* dans ces deux passages.

une circonstance atténuante, une responsabilité moins grave. A défaut de celle-ci, la peine mitigée cesse d'être possible. Rien ne nous interdit d'interpréter *kōper* en Nb 35,31-32 à la lumière d'Ex 21,30: «la somme d'apaisement» qui est versée pour éviter la peine sévère de la condamnation à mort. L'expression *l'nepeš rōšēh* indique par le datif *l* la finalité du paiement du *kōper* que le v. 31s interdit: au bénéfice de la vie du meurtrier. Nous pouvons donc traduire le v. 31 ainsi: «vous n'accepterez pas de somme d'apaisement (de prix d'adoucissement) pour (sauver) la vie du meurtrier qui a encouru, par sa faute, la peine de mort, mais il sera puni par la peine de mort». Pour lui, il n'y aura pas la possibilité d'acheter la paix par le versement d'une somme qui lui évitera la peine de mort. Le v. 32 précisera que le *kōper* ne pourra pas non plus être payé pour acheter la possibilité de fuir dans une ville de refuge d'où un retour avec amnistie deviendrait possible.

Prov 6,35 affirme qu'un mari trompé, après avoir surpris son rival en délit d'adultère avec son épouse, refusera catégoriquement *kōper* et présent, parce qu'il voudra la vengeance et la satisfaction. Il ne regardera même pas les offres, si alléchantes soient-elles, que l'amant de sa femme lui fera pour se tirer d'affaire. Le sens «apaisement», «prix de paix» convient ici admirablement, qu'il s'agisse d'un contexte juridique (le mari aura porté plainte contre les amants adultères devant le tribunal qui devra décréter la sentence de mort selon Lév 20,10; Dtn 22,22) ou d'un contexte de vengeance passionnelle entre les deux hommes sans l'intervention d'instances judiciaires (analogue au conflit personnel entre Ésaü et Jacob en Gen 32).

Un autre trait remarquable est le parallèle entre *kōper* et *šōhad*, employés dans le même sens. *šōhad* est un présent corrupteur, c.-à-d. destiné à acheter une entorse au droit pour éviter au coupable l'application rigoureuse d'un droit sévère. Selon notre définition du *kōper*, celui-ci achète la paix moyennant le versement d'une somme à la place du châtiment sévère. Si ce remplacement est conforme au droit, le *kōper* est légal. C'est le cas en Ex 21,30 où la loi elle-même prévoit cette alternative à la peine de mort. Si au contraire on achète la paix là où le droit exclut expressément la solution pacifique, comme c'est le cas en Nb 35,31s, ce paiement est une entorse à la loi et à la justice, c.-à-d. un paiement corrupteur qui obtient la perversion de la justice, en échange d'une somme d'argent. Le prix versé aura sans doute remplacé une peine rigoureuse, mais il l'aura fait contre la justice.

Somme toute, il y a un *kōper légal* et un *kōper illégal*. Puisque ce dernier empêche la justice dans son exercice libre et impartial, il est un paiement corrompeur, comme le *šōḥad* est un présent corrompeur faisant dévier la justice du juge corrompu par sa cupidité. Ainsi s'éclairent les passages d'Am 5,12 et de 1 Sam 12,3 où *kōper* signifie un paiement destiné à corrompre le juste jugement et le juste gouvernement.

En ces deux derniers passages, *kōper* signifie dès lors «pot-de-vin». Il ne s'agit plus, en effet, d'un accommodement où une partie achète à l'autre la réconciliation, en lui versant une somme d'apaisement. Dans la corruption, la partie fautive cherche en fait à se dégaier d'une peine qu'elle mérite, ou à contourner un droit préjudiciable pour elle, en versant un pot-de-vin à ceux qui sont chargés d'exercer la justice ou d'appliquer le droit, la partie lésée étant laissée pour compte. Le but de la corruption n'est donc pas de réconcilier le plaignant avec l'accusé moyennant une somme exigée et donnée, mais d'empêcher une juste sanction de l'autorité contre le coupable.

Le trait commun entre le *kōper*, *prix d'accommodement*, et le *kōper*, *pot-de-vin*, c'est que les deux sommes sont versées pour éviter une peine rigoureuse. C'est donc l'aspect de l'*adoucissement* d'une sanction sévère qui a permis le passage de la signification «prix d'accommodement» à la signification «pot-de-vin». Dans les deux cas la peine ou le droit cesse d'être appliqué en toute sa rigueur, grâce au paiement d'une somme, dans le premier cas dans l'intérêt d'une réconciliation, dans le deuxième cas pour empêcher la justice de s'exercer.

En Is 43,3s Dieu déclare qu'il est disposé à payer des fortunes pour obtenir la vie et le salut de son peuple Israël qui lui est plus cher que tout. Dans la définition du *kōper* proposée ci-dessus, nous comprenons que Dieu ne reculera devant aucune somme à payer afin d'obtenir pour Israël la paix ou, comme nous pouvons dire aussi, la solution clémentine, à la place du châtiment sévère. L'image est celle d'un procès où Israël, sur le banc de l'accusé, risque d'encourir la peine de mort. De plus, Israël n'a pas les moyens pour payer la solution alternative moins sévère (cf. Ex 21,30) qui lui épargnerait la condamnation à mort. C'est à ce moment du procès qu'intervient Dieu en prenant sur lui les frais de la solution de rechange (du *kōper*), qui remplacera la sentence capitale par le paiement d'une somme.

La métaphore repose sur la générosité de Dieu qui dépense des

trésors (l'Égypte, Koush, Séba) pour sauver le chétif Israël de la destruction. *tahtêkâ* du v. 3 et 4 et l'expression parallèle *tahat napšeka* au v. 4 signifient «en échange de toi ou de ta vie», non pas: «au lieu de toi ou de ta vie», c.-à-d. pour obtenir ta vie, comme en Gen 30,15 «en échange des pommes d'amour», Ex 21,26 «en échange de l'œil», 1 Sam 2,20 «en échange de la demande», etc. Dans tous ces passages, la traduction «en remplacement de, au lieu de» n'est pas possible. Le sens y est toujours clairement «pour, en échange, en contrepartie de»⁽²⁾. Cette signification, bien attestée dans l'Ancien Testament, convient ici également. Nous pouvons ainsi traduire le v. 3b «je donne (ou: j'ai donné) en prix d'apaisement pour toi l'Égypte, Koush et Séba en échange de toi (ou: en contrepartie pour toi)».

Probablement la même signification du *kôper*, dont Dieu ou la société sont prêts à assumer les frais, ceux-ci étant l'homme impie que l'on sacrifie, est présumée en Prov 21,18, alors qu'en Prov 13,8a on affirme que la richesse met à la disposition du riche les moyens d'acheter la paix en évitant la condamnation inexorable. Autrement dit, la richesse est la caution du riche, et *kôper* désigne cette dernière, entendue dans ce sens que la caution versée dispense le fautif d'encourir la peine dans sa rigueur la plus inexorable et lui accorde un traitement plus doux.

Dans le Ps 49,8s nous trouvons *kôper* et *pidyôn* l'un à côté de l'autre, comme en Ex 21,30. Après l'analyse de ce dernier passage, nous ne devons pas conclure à la synonymie des deux termes. Il est vrai, la réalité désignée est la même: la peine de mort est épargnée à

(2) Il peut être utile d'explicitier la différence entre les deux sens de *tahat* «au lieu de» et «en échange de» à l'aide de la présentation schématique suivante: 1° «au lieu de»: A donne le présent C à la place du présent B (une personne donne quelque chose; on compare deux présents possibles, B et C, dont l'un est substitué à l'autre); 2° «en échange de»: A donne le présent B à C, pour que C donne en échange le présent D à A (deux personnes se donnent quelque chose mutuellement; on compare deux donations ou actes de donner, dont l'un est la réponse à l'autre; il n'y a pas substitution de présents, mais échange). En Gen 30,15; Ex 21,26; 1 Sam 2,20 et en Is 43,3-4, c'est ce deuxième sens «en échange de» qui est voulu: Dieu donne Koush etc. en *kôper* à X (la métaphore ne précise pas, ne doit pas préciser qui est X), pour que X donne en contrepartie Israël à Dieu.

une personne⁽³⁾. *Pidyôn* signifie cette réalité sous l'aspect du rachat de la vie épargnée, tandis que *kôper* en considère un autre aspect, celui du radoucissement de la peine de mort et de sa mutation en une amende. Aussi traduirons-nous le v. 8 ainsi: «un frère ne peut point en racheter un autre, un homme ne peut payer à Dieu le prix nécessaire à l'accommodement», c.-à-d. au remplacement de la peine maximale par le versement d'une somme.

Dans le livre de Job, *kôper* se rencontre deux fois, dans les discours d'Élihou (Job 33,24 et 36,18). Le sens de ces deux versets est assez obscur, mais la signification d'apaisement ou d'adoucissement d'une peine trop lourde convient très bien aux deux contextes: en 33,24 l'ange a pitié du malheureux et dit avoir trouvé la somme qui le dispensera de devoir mourir en descendant à la fosse, alors qu'en 36,18 l'importance du *kôper* semble tenter Job de dévier de ce qui est juste.

Et enfin Ex 30,12 suppose que le recensement du peuple provoquera la colère du Seigneur au point qu'il enverra la mort en Israël, comme ce fut le cas en 2 Sam 24,3s.10-17. Le *kôper* que chaque Israélite paiera au moment même où il sera recensé est introduit par Dieu lui-même comme loi: vv. 11-12. Rien ne s'oppose donc à ce que nous interprétions cette disposition de Dieu à la lumière d'Ex 21,30: le recensement, étant un empiètement sur une prérogative divine, exigerait pour cela même la peine de mort, mais le Seigneur propose par clémence une alternative destinée à remplacer cette extrémité: il offre aux Israélites la possibilité de payer une somme qui achètera la paix entre eux et Dieu, brisée par la témérité sacrilège du recensement.

Le complément *napšô* au v. 12 indique que le prix de la paix est donné par chaque Israélite pour sa propre personne. Toute personne en Israël doit verser cette somme d'apaisement individuellement (cf. v. 15 fin).

En conclusion nous constatons que *kôper*, défini comme solution

(3) Dans le Ps 49, cette condamnation à mort est une métaphore pour exprimer la nécessité et l'universalité de la mort; on peut consulter pour l'interprétation du Ps 49 dans son ensemble la thèse non encore publiée de P. CASETTI, *Psalm 49. Eine Auslegung* (1981). Quoi qu'il en soit du sens des vv. 8-9 dans le psaume, *kôper* comme tel, à côté de *pidyôn* «somme de rachat», signifie «somme d'accommodement», et ce sens convient très bien à l'emploi métaphorique que le psalmiste en fait.

pacifique d'un conflit en remplacement d'une peine violente et irréparable, convient à tous les contextes où ce terme se rencontre dans l'Ancien Testament.

3. Rachat ou accommodement?

Le but de ce paragraphe est de donner quelques définitions récentes et influentes de *kōper* qui prouveront que l'interprétation proposée ici n'est pas générale, et qu'elle aidera peut-être, comme une contribution au dossier, à approfondir la manière de comprendre le *kōper* et par là l'expiation.

L'article que Maass consacre à *KPR* dans le *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*⁽⁴⁾ est laconique au sujet du nom *kōper*; celui-ci dérive du verbe au *piel*, il appartient à la langue du droit civil et signifie «indemnité, somme de rachat». Le rapport sémantique entre le nom et le verbe ne sert pas à établir la signification de ces deux termes. Herrmann interprète *kōper* dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*⁽⁵⁾ comme rançon pour la vie d'un homme, la rançon se substituant à cette vie. Bien que l'auteur ne le dise pas en propres termes, il considère donc *kōper* comme synonyme de *pidyôn*⁽⁶⁾. Milgrom fait dériver le verbe *KPR* au *piel* du nom *kōper*, et il définit celui-ci comme rançon, en ajoutant: «la signification (de *kōper*) n'est pas en discussion, c'est la rançon (Ex 21,30)»⁽⁷⁾. Le verbe *KPR* signifie dès lors substituer quelqu'un ou quelque chose à la place de la personne menacée de châtement ou de mort. Dans une thèse extrêmement fouillée et approfondie, non encore publiée, B. Janowski définit *kōper* comme étant à l'origine une indemnité dans le droit israélite ancien; il signifie le rachat, parce que son effet est de racheter une vie individuelle de la condamnation à mort. Ce rachat se réalise lorsqu'à une vie condamnée est substituée autre chose⁽⁸⁾. En cela Janowski reprend une interprétation que H. Gese a exposée succinc-

(4) F. MAASS, «*kpr, pi. sühnen*», *THAT* I (München-Zürich 1971) 842-857, surtout 844.

(5) J. HERRMANN, «*ἰλάσκομαι*, A. Sühne und Sühneformen im AT», *TWNT*, éd. G. Kittel, t. 3 (Stuttgart 1938-1957) 303.

(6) *Ibid.*, aux lignes 18-19.

(7) J. MILGROM, «Atonement in the OT», *IDB. Supplementary Volume* (Nashville 1976) 78-82, ici 80.

(8) B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen* (voir ci-dessus, prolégomènes aux notes) 110-125, surtout 123-125.

tement dans une brève, mais vigoureuse étude sur l'expiation dans l'Ancien Testament⁽⁹⁾.

J. Weismann avait déjà expliqué *kōper* dans le sens d'un rachat de la vie du coupable; il y a donc vu un synonyme de *pidyôn*⁽¹⁰⁾. Mais le même auteur suppose qu'à une époque reculée, il s'agissait en fait, en Israël comme dans le droit germanique, de l'achat de la paix, de la *compositio*. Pedersen comprend *kōper* comme indemnité versée, qui, en même temps qu'elle dédommage, éteint tout droit de réclamation ultérieure du côté de la partie lésée à l'égard de la partie fautive⁽¹¹⁾. Il me semble cependant que *kōper* n'exprime pas d'abord l'indemnité au sens strict, parce qu'il n'y a pas de proportion entre celle-ci et le tort causé, dans le cas d'un meurtre p. ex., car précisément, en dehors de la peine de mort, la compensation équivalente pour une vie supprimée n'existe pas. Mais un prix peut être offert pour acquérir la réconciliation entre les deux parties, et ce prix sera évidemment, par voie de *conséquence*, une certaine compensation du tort causé. Il faut souligner ainsi, non pas l'aspect de l'indemnité ou de la compensation du dommage causé, mais bien l'aspect de l'achat de la paix entre les deux parties que le méfait du coupable avait rompue. Ainsi s'explique du reste ce fait qui avait frappé Weismann, en Ex 21,29-31: le châtement ou le *kōper* qui sont imposés au propriétaire négligent sont identiques pour tous les cas, que la victime soit un homme, une femme ou un enfant, quoique la vie de ces trois catégories de personnes ne soit pas de même valeur. Weismann en avait conclu à la nature de *rachat* du *kōper*: dans tous ces cas, le coupable se rachèterait lui-même, et c'est pourquoi le prix du *kōper* reste le même⁽¹²⁾. Je penserais plutôt que le *kōper* est payé pour acheter en fait dans tous ces cas la même réalité: la paix avec la famille de la victime! Vu sous cet angle, le prix du *kōper* apparaît moins comme indemnité versée que comme une réconciliation achetée.

(9) H. GESE, «Die Sühne», *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78; München 1977) 85-106, ici 87.

(10) J. WEISMANN, *Talion und öffentliche Strafe im mosaischen Recht* (Leipzig 1913), réimprimé in: K. KOCH (éd.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung 125; Darmstadt 1972) 325-406, ici 362-366, spécialement 364-365.

(11) J. PEDERSEN, «Seelenleben und Gemeinschaftsleben», in: K. KOCH, *Prinzip der Vergeltung* (voir note 10) 8-86, ici 30s.

(12) WEISMANN, *Talion* (voir note 10) 364.

Gesenius avait donné le sens suivant dans son *Thesaurus*: «λύ-τρον, pretium expiationis vel redemptionis»⁽¹³⁾. E. König explique de même que le terme signifie l'argent d'expiation ou de rachat, l'argent de corruption et le prix qu'exige un rachat⁽¹⁴⁾. En Gesenius-Buhl la signification est rendue par «Sühn- oder Lösegeld»⁽¹⁵⁾, la traduction anglaise de Brown-Driver-Briggs est «a price for ransom of a life»⁽¹⁶⁾. Köhler-Baumgartner donne d'abord le sens «prix du silence» (*Schweigegeld*) ensuite celui de *Lösegeld*⁽¹⁷⁾, alors que Baumgartner l'explique en premier lieu comme «argent corrupteur» (*Bestechungsgeld*), ensuite comme «rançon pour échapper à un châtiement menaçant»⁽¹⁸⁾.

Zorell dit: «id quod expiandi causa datur... ut pretium redemptionis, quo quis sibi vitam servare vult..., munusculum pro actione iniqua... is qui traditur, ut alius liberetur Is 43,3 vel dum alius liberatur Pr 21,18... et id malum quod quis patitur, ut a maiore malo praeservetur Job 36,18»⁽¹⁹⁾.

Dans les dictionnaires qui servent au lecteur occidental moderne de la Bible, *kōper* est donc présenté clairement comme rançon pour se racheter, c'est-à-dire comme rachat.

Il apparaît donc que l'interprétation aujourd'hui prédominante de *kōper* est celle de rachat où le coupable achète, légitimement ou illégitimement, sa vie, sa liberté, son innocence. Notre étude nous conduit cependant à penser que l'aspect exprimé par le terme *kōper* est plutôt celui de l'apaisement d'un conflit où le coupable veut acheter, honnêtement ou malhonnêtement, la paix avec les personnes qu'il a lésées dans un de leurs droits et qui lui en veulent précisé-

⁽¹³⁾ G. GESENIUS, *Thesaurus Linguae Hebraeae et Chaldaee* (Lipsiae 1839) 708, *sub voce*.

⁽¹⁴⁾ E. KÖNIG, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament* (6^e et 7^e éd.; Leipzig 1936) 186s.

⁽¹⁵⁾ W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*..., bearbeitet von F. BUHL (Leipzig 171921) 360.

⁽¹⁶⁾ *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*... edited... by F. BROWN, S. R. DRIVER, Ch. A. BRIGGS (Oxford 1907) 497.

⁽¹⁷⁾ L. KÖHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (Leiden 1958) 453.

⁽¹⁸⁾ W. BAUMGARTNER, *HALAT*, II (Leiden 1974) 471.

⁽¹⁹⁾ F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum* (Roma, reprinted 1968) *sub voce*.

ment pour cela. C'est le prix de l'accommodement, ce n'est qu'indirectement le rachat.

4. Conséquences pour la théologie de l'expiation

La perspective développée ci-dessus entraînera pour une interprétation d'ensemble de l'expiation dans l'Écriture Sainte les conséquences suivantes.

L'expiation est un accommodement entre deux parties en litige, l'une étant coupable, l'autre lésée.

L'acceptation de l'expiation est libre, car il est de la nature de l'accommodement que la partie lésée puisse l'accepter ou le rejeter.

L'acceptation de l'expiation est un acte de clémence, de mesure et de *grâce*, car la partie lésée aurait le droit et la possibilité d'exiger la peine maximale. Elle y renonce volontairement par bonté et dans l'intérêt du rétablissement de la paix avec la famille du coupable. Un châtement maximal risquerait en effet de consommer définitivement la rupture entre les deux groupes, celui du coupable et celui de la victime.

Le prix de l'expiation (*kōper*) n'est pas directement indemnité et réparation du dommage causé. Il est d'abord un signe de bonne volonté de la part de la partie lésée et de la partie fautive, un prix payé ensuite pour acheter la bonne entente et la paix avec la famille de la victime.

Le prix de l'expiation (*kōper*) n'est pas le rachat de la vie du coupable. Ce rachat s'appelle *pidyôn*. Ces deux termes désignent la même somme d'argent que la partie fautive paie à la partie lésée, mais sous deux aspects différents. Alors que le *pidyôn* considère la somme comme le prix du rachat de la vie de la personne coupable, qui sans ce prix serait condamnée à mort, le *kōper* considère la même somme comme le prix que coûtera la réconciliation avec la partie lésée.

L'expiation n'est jamais substitution dans le sens qu'un châtement mérité par une personne fautive serait imposé à une personne innocente. L'expiation n'est pas un processus à trois parties: celle qui est responsable du tort causé, celle qui l'a subi, et la troisième, innocente, qui essuierait les conséquences du châtement à la place de la partie coupable. L'expiation a lieu entre *deux*: elle est le consentement libre de la partie lésée à *diminuer* le châtement que mériterait le coupable, en vue d'une réconciliation. Elle est *mutation et réduction de la peine* dans l'intérêt du rétablissement de la paix.

Dans la pensée religieuse de l'Ancien Testament, l'expiation exprime la *mesure* et la *grâce* de Dieu qui cherche avant tout à rétablir la paix avec l'homme en rupture avec lui. Il aime se réconcilier, il ne garde pas rancune. Dans ce but, pour ne pas devoir sévir, il donne librement (il n'y serait pas obligé!) la possibilité d'un accommodement à l'amiable, en indiquant le prix que l'homme devra payer: ce prix c'est le culte d'expiation avec ses offrandes! Dieu, la partie lésée du conflit, revient volontiers de sa colère. En signe de quoi il a lui-même fixé à la partie fautive, Israël, des conditions aisées pour rétablir la paix. Ces conditions ne sont pas autre chose que la liturgie multiple des expiations. En un mot, l'expiation est l'accommodement que Dieu offre à Israël, brouillé avec lui, pour lui montrer combien il tient à la réconciliation avec lui.

Univ. de Fribourg
Institut Biblique
CH-1700 Fribourg

Adrien SCHENKER, O.P.

SUMMARY

This article aims at a more precise understanding of the Hebrew word *kōper*. The basic text on which the study depends is Ex 21,28-32. With the help of Gen 32,21 and Prov 16,14, where the verb *KPR* is used in an analogous context, the conclusion is drawn that the noun signifies a "placating" or a "mollifying", or a means to mollify or placate. This meaning is then applied to the other biblical passages where the word occurs. Among other things, a distinction is made between a legal *kōper* and an illegal *kōper* (the latter is a synonym for *šōhad*), and between *kōper* and *pidyōn*, "ransom". However, dictionaries generally prefer to give the meaning "ransom" or "indemnity" for *kōper*. From a theological point of view, expiation means that God freely offers Israel the possibility of an exchange to avoid definitive punishment: this would be the liturgy of expiation.

NEBUKADNEZZARS METAMORPHOSE VOM UNTERJOCHER ZUM GOTTESKNECHT

DAS BILD NEBUKADNEZZARS UND EINIGE MIT IHM ZUSAMMENHÄNGENDE UNTERSCHIEDE IN DEN BEIDEN JEREMIA-REZENSIONEN

1

Einleitung

Seit der Entdeckung von 4QJer^a und 4QJer^{b1} weckt die alte Frage neues Interesse, in welchem Verhältnis die beiden Rezensionen des Jeremia-Buches zueinander stehen, die uns im massoretischen Text (MT) und in der hebräischen Vorlage der Septuaginta (LXX) überliefert sind. Dafür zeugen mehrere jüngst erschienene Forschungen² und auch der Platz, den diese Frage auf dem Colloquium Biblicum Lovaniense im August 1980 innehatte, das ganz dem Buche Jeremia gewidmet war³. Die gegenwärtige

¹ Die endgültige Ausgabe steht leider noch immer aus. Vorläufige Veröffentlichung bei J. Gerald JANZEN, *Studies in the Text of Jeremiah* (Harvard Semitic Monographs 6) (Cambridge, Mass. 1973) 181-184.

² Neben JANZEN, Text of Jeremiah (Anm. 1) siehe E. Tov, *L'incidence de la critique textuelle sur la critique littéraire dans le livre de Jérémie*, in *RB* 79 (1972) 189-199; ders., *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8* (Harvard Semitic Monographs 8) (Missoula, Mont. 1976); ders., *Exegetical Notes on the Hebrew Vorlage of the LXX of Jeremiah 27 (34)*, in *ZAW* 91 (1979) 73-93; P.-M. BOGAERT, *La tradition des oracles et du livre de Jérémie, des origines au moyen âge*, in *RTL* 8 (1977) 305-328. Ältere Studien (bis 1969 inklusive) sind verzeichnet in S. P. BROCK, Ch. T. FRITSCH, S. JELICOE, *A Classified Bibliography of the Septuagint* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 6) (Leiden 1973) 139-140.

³ Siehe in P.-M. BOGAERT, *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, *BETL* LIV (Leuven 1981) Teil 3 : *La Septante de Jérémie au service de la critique littéraire*, mit den drei Beiträgen von E. Tov, *Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah* (145-167), P.-M. BOGAERT, *De Baruch à Jérémie. Les deux rédactions conservées du livre de Jérémie* (168-173), sowie in Teil 4: « Exégèse du livre de Jérémie », die Studie von P.-M. BOGAERT, *Les mécanismes rédactionnels en Jér. 10, 1-16 (LXX et TM) et la signification des suppléments* (222-238).

Textkritik des Alten Testamentes hat ihrerseits das Spezifische ihrer Methode im Unterschied zur Literarkritik, aber auch das Ineinandergreifen von Literar- und Textkritik gerade am Testfall des Jeremiabuches schärfer wahrgenommen, als dies früher der Fall zu sein pflegte ⁴.

Ein berühmter Unterschied zwischen den beiden Rezensionen ist die Bezeichnung « mein Knecht », die Nebukadnezar im Munde Gottes an drei Stellen des MT (25.9 ; 27.6 ; 43.10) empfängt, die aber in LXX an allen drei Stellen fehlt. Verschiedene Erklärungen dieser auffälligen Tatsache sind versucht worden ; keine hat jedoch restlos zu überzeugen vermocht ⁵. Die vorliegende Studie möchte die drei Stellen, an denen im MT Gott den König von Babel seinen

⁴ Neben E. Tov, *L'incidence de la critique textuelle* (Anm. 2) siehe D. BARTHÉLEMY, *Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament*, in *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21 (Fribourg/Suisse-Göttingen 1978) 360-364, bes. 347f, ders., *Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque*, op. laud., 365-381, bes. 371f. In diesem Sinne hat auch die textkritische Arbeitsgruppe « Hebrew Old Testament Text Project » des Weltbundes der Bibelgesellschaften eine literarische Entwicklung des Jeremiatextes beobachtet, der sich nicht durch Unfälle in der Textüberlieferung in die zwei Formen des späteren MT und der LXX-Vorlage gabelte, sondern durch die literarische Initiative von Redaktoren, die ihre gemeinsame Basis des Jeremiabuches in verschiedene Richtungen fortentwickelten, siehe dazu den vorläufigen Bericht : *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*, Vol. 4 *Prophetic Books I, Isaiah, Jeremiah, Lamentations*, hrsg. A. SCHENKER u.a. (New York 1979) 175.

Bereits 1975 hatte S. TALMON, *The Textual Study of the Bible - A New Outlook, in Qumran and the History of the Biblical Text* (Cambridge, Mass. - London 1975) 321-400, bes. 326f, 327-332, die relative und begrenzte Freiheit beobachtet, mit der die Tradenten die ihnen überlieferten heiligen Texte literarisch gestalteten.

⁵ Aeltere und neuere Kommentatoren begründen das Fehlen der Bezeichnung « mein Knecht » an den drei Stellen in LXX mit dogmatischen Vorbehalten, welche es den LXX-Uebersetzern oder ihrer Vorlage unmöglich gemacht hätten, den König von Babel mit diesem Ehrentitel auszustatten, siehe die Belege bei JANZEN, *Text of Jeremiah* (Anm. 1) 208, Anm. 44 ; jüngst auch Helga WEIPPERT, *Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches*, SBS 102 (Stuttgart 1981) 66, 68. Tov, *Exegetical Notes* (Anm. 2) 83f begründet die Ursprünglichkeit des MT in Jer 27.6 mit zwei Argumenten : zweifaches *l'bdw* (Ende V. 6a, Ende V. 6b) sei sicher nicht ursprünglich, und *l'bdw* in V. 6a mit dem Subjekt « Länder » wäre eine einmalige, schlechte Wendung, BOGAERT, Jér. 10, 1-16 (Anm. 3) 234, Anm. 27 weist diese Argumente zurück, um seinen eigenen Beweis dafür zu führen, dass die ursprüngliche LXX-Vorlage *l'bdw* anstatt *'bdw* aufwies ; sein Argument läuft auf zwei Annahmen hinaus, die möglich, aber nicht notwendig sind. Sehr komplex ist die Argumentation bei JANZEN, *Text of Jeremiah* (Anm. 1) 54-57, bei der gleichfalls hypothetische Schritte eine entscheidende Rolle spielen (vgl. bes. die zwei Vermutungen in Anm. 48 auf S. 208), die dem Argument seine Kraft rauben.

W. E. LEMKE, « Nebuchadrezzar, My Servant », in *CBQ* 28 (1966) 45-50, bes. 48 rechnet dem gegenüber mit einer extrem einfachen Hypothese : er nimmt bloss zwei Schreibfehler (Verwechslung von Jod und Waw, Haplographie von zwei Lamed) an, die von *l'bdw* zu *'bdw* führten. Bedenken gegen diese versucherisch einfache Lösung weckt das verblüffende Ergebnis, dass aus einem doppelten Schreibfehler keine Sinnstörung, sondern, wie ein *deus ex machina*, eine bedeutsame Geschichtstheologie herauspringt. Dass Absichtslosigkeit und Irrtum zufällig soviel Sinn stiften, ist schwer zu glauben.

Knecht heisst, in einem umfassenderen Kontext untersuchen. Denn wie es in der Textkritik gefährlich ist, Textprobleme atomistisch und ohne Rücksicht auf Eigenart und Tendenzen der Textzeugen als Ganze zu behandeln, so ist es auch in diesem Falle sicherer, einzelne Unterschiede zwischen den beiden jeremianischen Textformen aus dem Zusammenhang und den nachweislichen Tendenzen ihrer Rezension heraus zu verstehen. Die einzelnen Besonderheiten einer Rezension lassen sich am besten im Schosse ihrer Rezension wie ein Lebewesen in seinem Biotop erfassen.

2

Aussage und Zusammenhang von Jer 27.5f

Jer 27.5f bildet den Anfang des prophetischen Botenspruches, den Jeremia der in Jerusalem versammelten Botschafterkonferenz an die Adresse ihrer königlichen Auftraggeber in den benachbarten Königreichen ausrichten muss. Eine Demonstration unterstreicht dabei die Botschaft des Propheten, denn dieser erscheint vor den Gesandten mit einem Joch auf seinem Nacken (V. 1).

Die Botschaft Jeremias beginnt mit einer Selbstprädikation JHWHs als Schöpfer :

Ich habe die Erde gemacht, Mensch und Tier ^a, die auf der Erdoberfläche <leben> ^b, in meiner grossen Macht und mit meinem ausgestreckten Arm.

Die Schöpfung besteht aus drei Teilen : die tragende Erde und die beiden auf ihrer Oberfläche lebenden, sich in diese Erdfläche teilenden Bevölkerungen, die Menschen und die Tiere ^a. Schematisch sieht dieses dreigliedrige Werk JHWHs so aus :

^a Zwei Kollektivbegriffe : die Menschheit und die Fauna.

^b In LXX fehlt das Glied : « Mensch und Tier, die auf der Oberfläche der Erde leben ». Es ist wahrscheinlich, dass das Glied durch *Homoiooteleton* ausfiel, siehe JANZEN, *Text of Jeremiah* (Anm. 1) 118, Nr. 19. Tov, *Textual and Literary History* (Anm. 4) 162 betrachtet das Glied ohne weitere Begründung als Expansion der hebräischen Textform. Aus folgendem Grund erscheint dies als unwahrscheinlich : V. 6b erwähnt die Tiere. Diese Erwähnung würde ohne das Glied « Mensch und Tier auf dem Antlitz der Erde » in V. 5 jedes Sinnes entbehren ! Unter der Voraussetzung dieses Gliedes in V. 5 bildet V. 6 aber eine sinnvolle Fortsetzung des Gedankens : Erde, Menschen und Tiere sind Gottes Werk, und Gott überträgt Nebukadnezar Macht über die Erde und über die Tiere.

^a Zu diesem Jeremiatext siehe Helga WEIPPERT, *Schöpfer des Himmels und der Erde. Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches*, SBS 102 (Stuttgart 1981) 65-71. WEIPPERT betrachtet die Substanz von Jer 27 als jeremianisch ; die Wendung « mein

Menschen	Tiere
<hr style="width: 100%;"/>	
Erde.	

Menschen, Tiere und Erde stehen nicht additiv nebeneinander, sondern sind unter sich gegliedert : die Erde trägt zwei Bevölkerungen, die Menschen und die Tiere.

Aus Gen 1.26-30, Ps 8.6-9, aber auch aus Gen 2.19f wird deutlich, dass die Erschaffung von Tieren und Menschen auch als Aetiologie der Ordnung erzählt wird, in der die Menschen über-, die Tiere untergeordnet sind. Der Gebrauch, den der Mensch von den Tieren als Arbeitskräften und Produktionsmitteln (Domestizierung der Haustiere) und als Nahrung (Schlachtung von Haustieren, Jagd von wilden Tieren) macht, soll durch solche Erzählungen, wie Mensch und Tier erschaffen wurden, begründet und legitimiert werden. Die Tiere sind dabei die dienende, die Menschen die herrschende Bevölkerung der Erde. Beide Bevölkerungen haben, jede nach ihrem Rang, ein Recht auf das Bewohnen der Erde, die Tiere im niederen Rang der Knechte, die Menschen im höheren Rang der Meister. Auf diese geordnete Weise teilen sie sich in den gemeinsamen Besitz der Erde mit ihrer nährenden Pflanzenwelt.

In V. 5b-6 erscheint ein anderes Thema, das nicht in den Bereich kosmogonischer Aetiologien gehört. Es wird der König von Babylon, eine geschichtliche, politische Gestalt genannt. Ihm wird die Weltherrschaft übertragen :

Und ich gebe sie (sc. die Erde) dem, der mir recht ist *. Ich gab die Erde ¹⁰ dem König von Babylon und das Wild in der Natur ihm zu Diensten.

Knecht *, im Munde JHWHs auf Nebukadnezar angewandt (27.6) ist ursprünglich und geht auf Jeremia zurück. Das Fehlen der Wendung in LXX deutet sie als *Umgehung (einer) Schwierigkeit* durch die LXX oder ihre Vorlage (S. 66, Anm. 4; S. 68, Anm. 11).

* LXX : Singular *die Erde*, MT : Plural ; *h'ršwt*. Für LXX spricht der Kontext der V. 5f : im Erschaffungshorizont passt der *kosmische* Begriff *Erde*, nicht der *politische* der *Länder*. Für MT sprechen dagegen zwei Umstände : 1. LXX übertragen *ršwt* in Jer fast immer im Singular (Ausnahme : 16.5 *χῶραι* ; 23.8 = hexapl. LXX ; gegenüber Sg in 23.3 ; 28.8 ; 32.37 ; 40.11) ; 2. in V. 6 herrscht nicht mehr die *kosmische* Perspektive der Welterschaffung, sondern die *geschichtlich-politische* der Weltherrschaft.

Dennoch ist die Form der LXX aus folgendem Grund ursprünglicher als die Form des MT : dieser liest *'t-kl-h'ršwt h'lh*, LXX (ausgenommen die Zeugen des Q- und A-Textes, der hexaplarischen LXX und der lukianischen Rezension, siehe J. ZIEGLER, *Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae* [Septuaginta. Vetus Testamentum graecum auctoritate societatis litterarum Göttingensis editum, vol. XV] [Göttingen 1957] 336, Apparat *ad loc.*) dagegen lesen *τὴν γῆν*

Suite de la note 9 et note 10 page suivante.

Von den drei Grössen, die in der Erschaffung JHWHs in V. 5a eine Rolle gespielt haben, bleiben im historisch-geschichtlichen Horizont der V. 5b-6 zwei unverändert : die Erde und die Tiere.

Die Lesart MT ist *sinnvoller mit dem Demonstrativum*, das sich auf die in V. 3 genannten Königreiche über V. 4-5 hinweg bezieht, und mit *kl*, das die Gesamtheit dieser fünf Reiche bezeichnet. Die Lesart LXX ist *sinnvoller ohne Demonstrativum*, das ja nach der Erwähnung der Erde in V. 5 nicht notwendig ist, und das nur deiktische Bedeutung haben könnte, da es nur die *eine* Erde gibt. Zudem ist auch die Idee der Totalität schon im Begriff der *einen* Erde enthalten, sodass die Lesart LXX ohne *ganz* *sinnvoller* ist. Daraus folgt, dass *ein und dieselbe Hand* Demonstrativum, Totalität und Plural : *alle diese Länder* setzte, und dass diese Wendung eine Sinneinheit bietet, in der die Teile integrierende Bestandteile des Ganzen sind.

Nun hat MT nachweislich oft *kl* ergänzt, wo es ursprünglich nicht stand, siehe JANZEN, *Text of Jeremiah* (Anm. 1) 65-67. Auch sonst ist die Tendenz der MT-Rezension zur Expansion deutlich, *op. cit.*, 67-68, Tov, *Textual and Literary History* (Anm. 3) 151-165, bes. 165 (wo 27.6 erörtert ist, und zwar in dem Sinne, dass nur das Demonstrativum und *kl* ergänzt worden wären, während der Plural *«Länder»* ursprünglich und von den Ergänzungen unabhängig wäre ; m.E. ist das aus den oben angegebenen Gründen weniger wahrscheinlich).

Wenn der Mantel fällt, muss der Herzog nach : wenn das Demonstrativum und *kl* in der MT-Form Ergänzungen sind, ist es auch der Plural *«Länder»*. Ursprünglich ist *«die Erde»*, die Lesart, welche den ursprünglichen LXX entspricht, siehe ZIEGLER, *loc. laud.* So auch JANZEN, *Text of Jeremiah* (Anm. 1) 66, Nr. 5, der zeigt, wie der Kontext von Jer 27 und 28 die Umdeutung von *«Erde»* zu *«Länder»* nahelegen kann. (Dabei nennt er bes. 28.14 ; vielleicht wäre auch auf 28.9 zu verweisen.)

¹⁰ Uebertragen ist V. 6 hier nach LXX Sin (Bo, Aeth), siehe ZIEGLER, *Jeremias* (Anm. 9) 336f, Apparat, *ad loc.* Bo, Aeth sind hier eingeklammert, weil sie in allem mit Sin übereinstimmen ausser in dem Demonstrativum *«diese»* (Erde), das in Sin fehlt, in Bo, Aeth vorliegt.

MT lautet V. 6 : *«und jetzt gebe ich alle diese Länder in die Hand Nebukadnezars, des Königs von Babel, meines Knechtes, und auch das Wild in der Natur gebe ich ihm, ihm zu Diensten»*.

LXX sind geteilt, siehe ZIEGLER, *loc. laud.* Neben Sin (Bo, Aeth) lesen die hexaplarischen Zeugen 88, Syh, 233 den V. 6a : *καὶ νῦν ἐγὼ εἰμι ἔδωκα πᾶσαν τὴν γῆν ταύτην* (> 233) *ἐν χειρὶ ναβουχοδονοσορ βασιλέως τῷ δούλῳ μου*.

Zu dieser Lesart drei Bemerkungen : 1. Der Singular *«Erde»* bleibt. (Es gibt übrigens keinen LXX-Zeugen mit einem Plural an dieser Stelle.) 2. Die Wendungen *καὶ νῦν ἐγὼ εἰμι, πᾶσαν, ταύτην*, *«in der Hand Nabuchodonosors»*, *«meinem Knecht»* stellen die genaue Entsprechung zwischen MT-Rezension und griechischer Wiedergabe her, wie es der hexaplarischen LXX-Rezension ja gemäss ist. 3. *τῷ δούλῳ μου* im *Dativ* passt wegen dieses Casus nicht fugenlos zu *«in der Hand Nabuchodonosors...»*, ein Ausdruck, der den *Genetiv* verlangen würde. Der *Dativ* *τῷ δούλῳ μου* ist daher *nicht gleichzeitig* mit der hexaplarischen Rezension, die *ἐν χειρὶ Ν. βασιλέως βαβυλῶνος* eingefügt hatte, in den Text gekommen. Denn hätte der hexaplarische Rezensent beide Wendungen *gleichzeitig* eingetragen, so hätte er alles *im Genetiv* von *«in der Hand»* abhängen lassen : *«in der Hand N.s., des Königs von Babel, meines Knechtes»*. So ist der *Dativ* wohl *vor* der hexaplarischen Rezension in gewisse LXX-Zeugen gekommen.

Die *innergriechische* Entwicklung wäre in diesem Zweig der LXX-Ueberlieferung in 4 Stadien verlaufen :

1. Ursprünglich stand in LXX der Name *«Nabuchodonosor»* nicht und anstelle von *«mein Knecht»* in MT klaffte eine *lacuna*. Das ist der Stand von Sin, Bo, Aeth.

2. Eine Rezension ergänzte (auf Grund des Hebräischen) die Wendung *«mein Knecht»*, die sie als Apposition richtig dem regierenden Nomen *«dem König...»* im *Dativ* anpasste (*«meinem Knecht»*). Für diesen Stand sind uns keine direkten Zeugen überliefert. Er ist *erschlossen*.

3. Die hexaplarische Rezension passte den Rest des V. 6 dem Hebräischen an,

Die dritte, der Mensch, ist beim Szenenwechsel durch eine neue Grösse ersetzt worden : durch den König von Babylon. Statt des Menschen steht der König von Babylon vor den Augen der Zuschauer.

Der Schöpfer gibt sodann die Erde. In den Schöpfungserzählungen ist die Verleihung der Erde an Mensch und Tier eine Aetio-logie. Die beiden Bevölkerungsteile, die Menschen und die Tiere, die zusammen die Gesamtbewohnerschaft der Erde bilden, erhalten das Wohn- und Nutzungsrecht an der Erde : sie dürfen auf ihr wohnen und von ihr leben.

Hier in V. 5b-6 wird aber nicht dieser wahrhaft fundamentale Gründungsakt beschrieben, der z.B. im Mittelpunkt von Gen 1.26-30 steht, auf Grund dessen Menschen und Tiere auf Erden zuhause sind. Hier wird in überraschender Umdeutung eines kosmisch-ätiologischen Ursprungsmythos die Erde einer politischen, konkreten, historischen Figur übertragen. Es wird nicht der Mensch als Gattung unter den andern Lebewesen in ein Wohnrecht auf Erden eingesetzt, das für ihn fortan zu seiner « Natur » gehören wird. Es wird ein Machthaber mit politischen Souveränitätsrechten über die Erde ausgestattet.

Damit nicht genug ! Da der Mensch die Erde mit den Tieren teilen muss, denen sie gleichfalls als rechtmässiger Lebensraum verliehen ist, muss das Zusammenleben beider Bevölkerungsteile durch eine feste Ordnung gesichert werden, um den Bürgerkrieg zwischen den Erdenbewohnern, zwischen Mensch und Tier, zu vermeiden. So ordnet der erschaffende Gott die Tiere dem Menschen unter, indem er dem Menschen die Vollmacht gibt, sich der Tiere

sodass der blossе Dativ : « N., dem König... » nun der wortwörtlichen Wendung wich : « in der Hand N.s., des Königs... ». Aber die schon bestehende Wendung « meinem Knechte » im Dativ liess sie stehen. Diesen Stand bezeugen die hexaplarischen Hss 88, Syh, 233.

4. Die lukianischen Hss (L', Tht) und arm, ein Zeuge der hexapl. LXX, ersetzten die letzte Störung, die stossende Folge *Genetiv* (N.s., des Königs...) — *Dativ* (meinem Knecht) durch einen *durchlaufenden Genetiv*.

Diese Erklärung erscheint mir plausibler als die von JANZEN, *Text of Jeremiah* (Anm. 1) 54f vorgeschlagene, der zwei hebr. Vorlagen annimmt : *l'bdy* für die hexapl. LXX (≠ MT), *'bdy* für die lukian. LXX (= MT). Auch ZIEGLER, *loc. laud.*, rechnet nur mit der einen, vorliegenden hebr. Form des MT.

Neben diesen genannten Zeugen der LXX gibt es die übrigen Hss, die — von andern Differenzen abgesehen, die hier auf sich beruhen mögen — anstelle der *lacuna* von Sin, Bo, Aeth, anstatt der Lesart « meinem Knecht » von Syh, 88, 233 und der Lesart « meines Knechtes » von L', arm, Tht eine weitere Lesart bieten : δουλεύειν αὐτῷ (τοῦ δ. α. in 26, 198). Zu ihr siehe unten unter 8 : Die drei hauptsächlichsten Textformen in Jer 27.6

zu bedienen, vgl. Ps 8.6-9. Das ist die Aetiologie des Rangunterschiedes zwischen Tier und Mensch und der Autorität des Menschen über das Tier. Die Gesamtgesellschaft der Erdenbewohner zerfällt in zwei Klassen : in den Herrscherstand der Menschen und in den Stand der Tiere, die für den Menschen arbeiten, produzieren und ihn nähren. Mensch und Tier stehen einander seit der Erschaffung in diesem unaufhebbaren Verhältnis für immer gegenüber.

Im geschichtlichen Horizont der VV. 5b und 6a werden wir aber wider Erwarten nicht zu Zeugen der Investitur *des Menschen* mit der Autorität über alle Tiergattungen, sondern der Bekleidung des Königs von Babel mit der Weltherrschaft. Erst nachher, in V. 6b öffnet sich von neuem die kosmogonische Perspektive der Herrschaft über die Tiere. Diese käme eigentlich dem Menschen als solchem zu, aber hier wird sie stattdessen dem König von Babylon übertragen.

Mit andern Worten verschmilzt in V. 6 die geschichtlich-politische Perspektive, in deren Fluchtpunkt der König von Babylon als Herr der Welt steht, mit der kosmogonisch-ätiologischen Perspektive, in deren Fluchtpunkt der Mensch als Herr der Tiere steht ! Der babylonische König hat zugleich den Platz inne, der in den Schöpfungserzählungen das Privileg des Lebewesens Mensch ist (Herr der Tiere), und den Rang des Herrschers über ein geschichtlich gewordenes Weltreich (Herr der Welt).

VV. 5-6 verbinden zwei verschiedene Vorstellungen der Traditionsgeschichte : V. 5a und 6b sprechen von der Erschaffung der Erde und von der Autorität des Menschen über das Tier, während V. 5b und 6a von der Uebertragung der Weltherrschaft auf den König von Babel handeln. Die kosmogonisch-ätiologische Aussage vom Menschen als dem Herrn der Tiere wird mit der geschichtstheologischen Aussage vom babylonischen König als dem Herrscher der Welt verwoben, sodass der König von Babylon zum Herrn der Welt und zum Herrn der Tiere wird !¹¹. Was ist der Grund dieser überraschenden Kombination ?

¹¹ WEIPPERT, *Schöpfer* (Anm. 5) 68-70 empfindet V. 6b als nicht recht zum Kontext passend und als schwer deutbar. Der Vergleich mit Ps 8.6-9 und Gen 1.26-30, einem P-Text, der ja auch zeitlich nicht allzuweit von Jeremia entfernt ist, legt die Deutung als kosmogonische Aetiologie des geordneten Verhältnisses zwischen Mensch und Tier auf der Erdoberfläche nahe. Mit diesem kosmogonischen Mythos ist die andere Aussage von der Uebertragung der Weltherrschaft verbunden, die in Stellen wie Ps 2.8f (wohl vorexilischer und jerusalemischer Herkunft) oder Ps 110.1f, 5f bezeugt ist.

Die Originalität Jeremias besteht in zweierlei Hinsicht :

3

Aussage und Zusammenhang von Jer 27.8-11

Wir können hier zunächst von den Differenzen zwischen den Rezensionen des MT und der LXX absehen. V. 8 und V. 11 bilden einen Kontrast zwischen Völkern, die ihren Nacken nicht unter das Joch Babylons beugen, und solchen, die sich diesem Joch beugen. Die Ausdrucksweise « sich dem Joch beugen » (wörtlich : seinen Hals in das Joch des Königs von Babylon geben oder schicken) hängt klar mit dem prophetischen Zeichen des Jochs auf dem Nacken des Propheten Jeremia zusammen. Er trägt dieses Joch, um abzubilden, dass auch die Völker es tragen müssen (27.2). Erst mit V. 8 nimmt die Botschaft des Propheten auf dieses Zeichen ausdrücklich Bezug.

Das Joch ist *Zeichen des Dienstes* des Tieres ! Die Tiere dienen, indem sie das Joch tragen. Das Joch steht also sinnbildlich für allen Dienst des Tieres unter der Herrschaft des Menschen. Indem die Völker das Joch tragen, steigen sie in die Rolle des dienenden Tieres hinab, und indem der König von Babylon ein Joch auferlegt, übt er die Autorität des Menschen über das untergeordnete Tier aus. Es besteht somit eine *Aehnlichkeit*, ein *Vergleich*, der sich so schematisieren lässt : wie der Mensch das Tier in Dienst nimmt, weil ihm diese Autorität bei der Erschaffung der Welt übertragen wurde, so nimmt der König von Babel die Völker in Dienst, weil ihm JHWH in dieser geschichtlichen Stunde die Weltherrschaft übergab.

SCHÖPFUNG

GESCHICHTE

Autorität des Menschen über
das Tier

Autorität des Königs von
Babylon über die Völker

Sinnbild :

Sinnbild :

das Joch auf dem Nacken des
Tieres

das Joch auf dem Nacken der
Völker

(1) in der Verbindung der beiden traditionsgeschichtlich verschiedenen Vorstellungen ;

(2) in der Uebertragung der Belehnung des davidischen Herrschers mit der Weltherrschaft auf den Herrscher Babylons.

Zur zweiten Originalität führte ihn die geschichtliche Stunde des Aufstiegs Nebukadnezars und des Untergangs der staatlichen Unabhängigkeit der syrisch-palästinischen Staatenwelt ; die erste Originalität erklärt sich unten unter 3 : Aussage und Zusammenhang von Jer 27.8-11.

Die Autorität des Menschen über das Tier ist universal (auf der ganzen Erde), die Autorität des Königs von Babylon ist gleichfalls universal (Weltherrschaft).

V. 11 schliesst den Vergleich ab : das Volk, das das Joch Babylons trägt « und ihm *dient* » (*w'bdw*) (V. 11a Ende), wird in seinem Lande, auf seinem Boden bleiben und ihn bebauen können (*w'bdh*) ! Dasselbe Wort '*bd* « dienen », « bebauen » erscheint in zwei verschiedenen Bedeutungen : die Bedingung dafür, dass ein Volk in seinem Land bleiben darf, ist, dass es *dem König von Babylon diene*, und dieses sein Bleiben-Dürfen im Lande wird so ausgedrückt, dass es « *dem Boden dient* », d.h. ihn bedient und bebaut, eben wie es auch die pflügenden Tiere tun, die dem Menschen für den Ackerbau dienen müssen. Die prophetische Botschaft spielt mit dem Wort '*bd*, dienen. Wenn die Völker dem Herrn der Welt, dem babylonischen König *dienen*, indem sie sich unter sein Joch beugen und für ihn *arbeiten* ('*bd*), wie es Zugtiere tun, so können sie ihren Boden *bebauen* (ihm *dienen*, '*bd*), wie ihre Zugtiere es tun, die dem Menschen *dienen*, indem sie sich unter das Joch beugen und den Pflug und Dreschschlitten ziehen.

Zusammenfassend können wir sagen : 1. — Jer 27.8-11 setzt ein *Bild* voraus : die Zugtiere tragen das Joch im Dienste des Menschen. 2. — In solchem Dienst der Tiere unter den Menschen äussert sich die *Ordnung der Schöpfung* : Der Schöpfer hat es so eingerichtet, dass der Mensch herrscht und das Tier dient. Der Mensch legt mit diesem Dienst dem Tier nichts Unbilliges auf. Er ist zu diesem Anspruch an das Tier durch Gott selbst ermächtigt worden. Denn durch göttliche Setzung ist er der Herr der Tiere.

Soweit das vorausgesetzte Bild.

3. — Dieses Bild wird durch die *symbolische Zeichenhandlung* Jeremias auf die Völker und auf den babylonischen König übertragen : die Völker müssen sein Joch tragen. Darin gleichen sie den Zugtieren, während der König Babylons dem Menschen gleicht, der die Dienste des Tieres ja beanspruchen darf.

4. — Wenn die Tiere ihre dienende Rolle anerkennen, entsprechen sie dem Willen des Schöpfers, und es herrscht Friede zwischen Mensch und Tier, wie es der Schöpfungsordnung entspricht. So geziemt es sich auch den Völkern, ihre dienende Rolle

(das Joch !) anzunehmen und im König von Babel ihren Herrn anzuerkennen, denn das entspricht zwar nicht der Schöpfungsordnung, wohl aber dem geschichtlichen Willen JHWHs.

5. — Unter dieser Bedingung des Friedens zwischen dem, der das Joch trägt (das Tier und die Völker), und dem, der das Joch auferlegen darf (der Mensch und der König von Babylon), darf der Diener (das Tier, die Völker) ruhig zu Hause wohnen.

6. — So wird klar, warum der König von Babylon bald als der Herr der Welt (27.5b-6a), bald als der Herr der Tiere (27.6b) erscheint : als der Herr der Tiere erscheint er in der *Bild-*, als der Herrscher der Welt in der *Sachhälfte*. Anders gesagt, als Herr der Tiere ist er berechtigt, diesen einen Dienst (ein Joch) aufzuerlegen : dieses Recht hat Gott am Schöpfungsmorgen dem Menschen als bleibende Ordnung der Dinge gewährt. Mit einer vergleichbaren Berechtigung hat Gott den König von Babylon in dieser geschichtlichen Stunde ausgestattet, sodass er den Völkern seinen Dienst (sein Joch !) auferlegen darf. Der *Vergleich* legitimiert solchermaßen das Recht, das es dem babylonischen König ermöglicht, alle Völker in seine Botmässigkeit zu bringen.

7. — Nie wird gesagt, dass die Erde diene, und nie wird gesagt, der König von Babylon diene.

Die Erde wird « bedient », d.h. bebaut (27.11) ; sie ist Objekt des Dienens, nicht dessen Subjekt. Dies ist ja auch klar. Die Erde ist kein Lebewesen, wie Tiere und Völker es sind. Sie spielt keine aktive Rolle, sie verfügt nicht über die Bewegung wie die Lebewesen. Ihre Rolle ist eine andere. Sie ist die alles tragende Grundlage, auf welcher Mensch und Tier leben, und sie ist der Raum der politischen Weltherrschaft des babylonischen Königs. Sie ist kein Protagonist im Drama, sie ist die Bühne des Dramas !

Auch der König von Babel dient begreiflicherweise nicht : er ist zweifacher *Herr* : Herr der Tiere (V. 6b) und Herr der Welt (V. 5b-6a). Seine Rolle ist die des Unterjochens : er legt das Joch auf, d.h. er nimmt in Dienst, denn dazu hat ihm Gott das Recht verliehen.

8. — Wie in Gen 1.26-30 der Mensch zum Beherrscher der Tiere eingesetzt wird, ohne deshalb Knecht Gottes genannt zu werden, so drängt sich diese Bezeichnung auch hier nicht notwendig auf : ins Auge gefasst ist nicht die untergeordnete Stellung des Königs von Babylon hinsichtlich Gottes, sondern seine übergeordnete Stellung hinsichtlich der Völker und Tiere, die ihm als Herrn dienen müssen.

Selbstverständlich empfängt der König von Babel seine Herrschaft über Tiere und Völker aus der Hand Gottes und steht so zu ihm im Verhältnis des Beauftragten zum Auftraggeber, d.h. des Knechtes zum Meister, aber es ist nicht *diese Seite*, die in Jer 27.5-11 in Betracht gezogen wird! Vielmehr wird seine Herrscherstellung über die Völker und Tiere betrachtet. So ist die Bezeichnung von Babylons König als Knecht Gottes zwar möglich und nicht sinnlos, aber sie wird vom ganzen Kontext nicht gefordert¹².

9. — Vorausgesetzt, dass V. 6a ursprünglich den Singular « die Erde » enthielt, wie es uns als wahrscheinlich erschien¹³, kann die LXX-Lesart am Ende von V. 6a « ihm zu dienen » nicht ursprünglich sein. Denn dann wäre die Erde Subjekt des Dienens; sie würde dem König von Babylon dienen. Dies erwies sich aber als unmöglich in Jer 27.5-11, siehe oben Punkt 7. Deshalb ist diese LXX-Lesart gewiss sekundär.

4

Aussage und Zusammenhang von Jer 28.14 in MT

MT stellt eine enge Beziehung zwischen Jer 27.5-11 und 28.14 her, die in LXX so nicht gegeben ist. Diese Beziehung beschränkt sich übrigens nicht auf die genannten Verse, sondern lässt sich auch auf andere Entsprechungen zwischen den beiden Kapiteln ausdehnen.

Zuerst 28.14 in MT: der Vers wird hier zur leichteren Handhabung in die einzelnen Teile aufgegliedert, von denen jeder mit einem Grossbuchstaben bezeichnet wird. Ferner ist der Anfang, die Botenformel, beiseite gelassen und nur der *Inhalt* des Gotteswortes geboten:

A ein eisernes Joch habe ich auf den Nacken all dieser Völker gegeben,

¹² In der vergleichbaren Stelle von Ps 2.7f empfängt der König in Jerusalem den Titel « Sohn ». Diese Bezeichnung charakterisiert ihn als *Teilhaber* an der Weltherrschaft Gottes, als *Mitregenten*, nicht als Untergebenen. Der Hintergrund des Bildes vom König als Sohn Gottes ist die israelitische Familie, in welcher der Vater dem Sohn Anteil an der Familien-Nachala gibt, vgl. A. SCHENKER, *Gott als Vater — Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher*, in *Freib. Zeitschrift für Phil. u. Theol.* 25 (1978) 3-55, bes. 40-47. Der Titel « Knecht » hätte in diesem Zusammenhang den Sinn, dass der König von Babylon zum Haushalt Gottes gehört, aber nicht als Sohn, sondern als Knecht. « Mein Knecht » würde die Mitregentschaft mit Gott ausdrücken, aber nicht im Range eines Sohnes wie der König von Juda, sondern im niederern Rang eines Knechtes. Beide Titel: « Sohn » und « Knecht » sind vereint verwendet in der Vasallitätserklärung Ahas' in 2 Kō 16.7.

¹³ Siehe oben Anm. 9.

B zu dienen

C Nebukadnezzar, dem König von Babel,

D und sie haben ihm gedient,

E und auch das Wild in der Natur habe ich ihm gegeben.

Zu diesem Vers folgende Beobachtungen :

1. — D, E fehlen in LXX.

2. — Alle Verben sind im Perfekt, das hier das *Praeteritum* bedeutet ¹⁴. Dies ist auch wahr für D, wie die Parallele E zeigt. Zwar übertragen es die meisten Uebersetzer und Kommentatoren durch ein Futurum, weil sie es als *Perfectum consecutivum* mit futurischer Bedeutung interpretieren. Doch die Parallele mit dem praeteritalen Perfekt in E beweist, dass auch in D ein *Praeteritum* gemeint ist ¹⁵. Uebrigens wäre ein Verständnis mit konsekutivem Perfekt eine Doppelaussage mit B, wo ein finaler oder konsekutiver Infinitiv steht.

3. — Ist das der Fall, so stellt der ganze V. 14 eine geschehene und noch andauernde Realisierung fest : der König von Babel *hat* alle diese Völker unterjocht, und so mussten sie ihm dienen.

4. — Umgekehrt sind die Aussagen in 27.5b, 7, 8, 11 alle futurisch : die Völker haben sich erst unter das Joch zu beugen oder nicht.

¹⁴ Das Perfekt könnte auch als prophetisches Perfekt, also als sichere Zukunftsaussage gedeutet werden. Im Zusammenhang von Jer 28 ist das aber weniger wahrscheinlich, denn Chananja kontestiert ja nicht die *gegenwärtige* Tatsache der Herrschaft Babylons.

Durch die symbolische Zeichenhandlung des Joch-Zerbrechens (28.11-13) attestiert Chananja vielmehr, dass diese Herrschaft ein *baldiges Ende* nehmen wird. Die Antwort JHWHs ist (V. 14) : ein *eisernes* Joch habe ich auferlegt, d.h. ein *unzerbrechliches* Joch. Das prophetische Zeichen Chananjas, das Joche-Brechen, bildet die Wirklichkeit gar nicht ab, denn es war ein *unzerbrechliches* Joch auferlegt worden, und so bleibt es unzerbrochen auferlegt, ungeachtet des durch Chananja zeichenhaft zerbrochenen hölzernen Joches.

Dieses eiserne, unzerbrechliche Joch legt JHWH aber nicht erst jetzt auf ; es ist dasselbe Joch, das er *damals* (unter Jojakim, 25.1-14) auferlegt hatte.

Zusammenfassend : Jer 28.14 *bekräftigt*, dass das einst auferlegte Joch weiter auf dem Nacken der Völker bleibt, da es ein unzerbrechliches Joch ist. An dieser unverrückbaren Tatsache vermögen alle falschen prophetischen Zeichenhandlungen wie das Joche-Zerbrechen Chananjas nichts zu ändern. V. 14 wäre also zu übertragen : « Es ist ein eisernes (= unzerbrechliches) Joch, das ich auf den Nacken aller dieser Völker gelegt habe... » Das Joch zerbrechlich zu wännen, wie Chananja es tut, ist ein Missverständnis.

¹⁵ Perfekt mit *waw* nach einem praeteritalen Perfekt kann durchaus eine Vergangenheitsbedeutung mit der Idee der *Konsekution* haben : ich habe ihnen das Joch auferlegt, und (so) haben sie ihm (denn auch) gedient. Vergleichbare Sätze im A.T. : Gen 37.3 (wo das konsekutive Perfekt nicht frequentativ zu sein braucht, wie es GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik* [Leipzig **1909] = [Hildesheim 1962] 345, § 112eγ), Gen 31.7 ; Num 11.8, und andere Beispiele bei GESENIUS-KAUTZSCH, *ibid.*

27.5b, 7, 8, 11 blicken voraus in die Zukunft, 28.14 blickt zurück in die Vergangenheit.

5. — Dieses gleiche Verhältnis finden wir nun zwischen dem Titel von Jer 27 und 28. In Jer 27.1 steht der Titel, der in LXX fehlt, und der von allen Kommentatoren und Uebersetzungen als unmöglich abgetan wird. Er lautet :

Am Anfang der Regierung Jojakims, des Sohnes Joschijas, des Königs von Juda erging dieses Wort an Jeremia von Seiten JHWHs. Es lautete : ...

Da gleich in V. 3 und im ganzen Kapitel von König Zidkija die Rede ist, stört die Datierung vom Regierungsanfang Jojakims natürlich stark. Aber wie kam der Name Jojakim an Stelle Zidkijas ? Dies zu erklären ist die Schwierigkeit !

Der Titel in Jer 28.1 enthält in MT mehrere Teile, zwischen denen Spannungen herrschen. Dieses gespannte Verhältnis, in dem diese Teile zueinander stehen, wird im nächstfolgenden Abschnitt seine Erörterung finden. Für den jetzigen Augenblick genügt es, den Teilausdruck : « am Anfang der Regierung Zidkijas, des Königs von Juda », der in LXX fehlt, und der somit spezifisch zum MT gehört, herauszugreifen und zu verstehen.

Der Titel lautet in MT :

Und es geschah in jenem Jahr am Anfang der Regierung Zidkijas, des Königs von Juda, im 4. Jahr, im 5. Monat ...

Zwischen Jer 27 und 28 erstreckt sich den Titeln in MT zufolge die ereignisreiche Periode von 609 bis 594, d.h. dem 4. Jahr Zidkijas¹⁸. 609 hatte noch Aegypten Juda dominiert; der König von Babylon hatte damals noch keinen Einfluss so weit im Westen. Dann folgte die Wende von Karkemisch 605, der Aufstand Jojakims gegen Babylon, die Strafexpedition Nebukadnezars, die mit der ersten Belagerung und dem ersten Fall Jerusalems endete (597). Das babylonische Imperium hatte seine Hegemonie über den syrischen und palästinischen Westen ausgedehnt. Das in 27.5-11 Angekündigte hatte sich bis zu Jer 28.1 realisiert : in 28.14 konnte JHWH die Erfüllung seines Wortes feststellen, das er 15 Jahre vorher durch Jeremia hatte verkünden lassen.

¹⁸ Zur Datierung siehe die jüngste sorgfältige Diskussion von H. CAZELLES, *La vie de Jérémie dans son contexte national et international*, in BOGAERT (Hrsg.), *Le livre de Jérémie* (Anm. 3) 21-39, bes. 24, 36.

6. — E hat in 28.14 keine rechte Bedeutung; von den Tieren ist ja im ganzen Kapitel 28 nirgends die Rede. Es fehlt in LXX.

Es wurde offenbar in 28.14 MT eingefügt, um die Verbindung mit 27.5-6 zu betonen, von wo E stammt, und wo E an seinem sinnvollen Platz ist (siehe oben 2 « Aussage und Zusammenhang von Jer 27.5f »).

7. — Der Titel von Jer 27.1 MT (in unkorrigierter Form !) ist deutlich *sekundär*, wie der Vergleich mit dem Kapitelinhalt erweist. (Wegen dieses Vergleichs korrigieren ja fast alle Kommentare den Titel, indem sie — willkürlich — Zidkija an Stelle Jojakims einsetzen !) In LXX fehlt dieser Titel. Das Fehlen sieht ursprünglicher aus, da der Titel in MT Teil eines nur in MT vorhandenen Systems ist. Was liegt näher, als auch die andern Elemente, die Eigengut des MT sind, als Teile dieses für MT spezifischen und, wie Jer 27.1 zeigt, *sekundären* Systems zu betrachten ? Zu diesen Teilen würde dann auch die Bezeichnung Nebukadnezars als JHWHs Knecht gehören.

5

Das Datierungssystem des MT in 25.1; 27.1; 28.1

Das besondere System des MT fällt in der Tat zuerst in seinen Daten in die Augen.

In 25.1 wird das Wort Jeremias sowohl in MT wie in LXX in das 4. Jahr Jojakims datiert. Das ist das Jahr der Schlacht von Karkemisch (605), das die Machtverhältnisse in Vorderasien umstürzte, weil jetzt Nebukadnezar die Vormacht in Syrien und Palästina Ägypten entriss, vgl. Jer 46.2. Dieses Schicksalsjahr war auch das Datum für die Ereignisse von Jer 36 und 45 (siehe 36.1 und 45.1).

MT nennt ferner dieses gleiche Jahr in 25.1b das 1. Jahr Nebukadnezars, des Königs von Babel. Dieser Synchronismus fehlt in LXX.

In 27.1 wird das Folgende, wie gesagt, in den Anfang der Regierungszeit Jojakims, also in das Jahr 609 datiert. In LXX fehlt das Datum.

In 28.1 haben MT und LXX ein gemeinsames Datum : das 4. Jahr Zidkijas, etwa 594. Dieses Datum finden wir in MT und LXX wieder in 51.59.

MT bezeichnet das gleiche Datum aber auch noch anders : « in demselben Jahr, am Anfang der Regierung Zidkijas, des Königs

von Juda «. Das sind *zwei* Angaben : erstens « in demselben Jahr », d.h. im Jahr der eben berichteten Vorgänge ; zweitens « am Regierungsanfang Zidkijas »¹⁷.

Zur *ersten* Sonderangabe des MT : Sie passt nicht zu 27.1, denn dort hatte ja der Titel das im Folgenden Berichtete in den Anfang der Regierung Jojakims datiert (609). Aber die Datumsangabe « in demselben Jahr » in 28.1 stellt dennoch einen einzigen chronologischen Zeitraum her, der Jer 27 und 28 zu umfassen scheint : beides geschah « im gleichen Jahr ».

Die Absicht der Autoren der Datenangaben in MT war offenbar folgende : *Jer 27.1-11* stammt aus der Zeit des Regierungsanfangs Jojakims, während *27.12-22* aus dem Jahr des Regierungsantritts Zidkijas berichtet. Denn 27.12 markiert tatsächlich eine Zäsur im Kapitel 27 : VV. 2-11 erzählten von der Botschaft Jeremias an die Gesandten der fünf Nachbarstaaten Judas, während VV. 12-22 eine Botschaft Jeremias an König Zidkija enthalten.

Die Datumsangabe in 27.1 « zu Beginn der Regierung Jojakims » betrifft somit VV. 2-11, während die Angabe in 28.1 « in demselben Jahr » die zwei Stücke *Jer 27.12-22* mit *Jer 28* zu einer Einheit verbindet : *27.12-22* und *28.1-17* geschahen im gleichen Jahr.

Zur *zweiten* Sonderangabe des MT : « am Anfang der Regierung Zidkijas » bedeutet, dass die beiden Worte und Ereignisse Jeremias in 27.12-22 und in 28.1-17 den Regierungsantritt Zidkijas begleiteten (597), wie 27.2-11 den Regierungsantritt Jojakims begleitete (609)¹⁸, und wie 25.1-14 den Regierungsantritt Nebukadnezars begleitet hatte (605). Systematisch hat Jeremia bei jedem Regierungsanfang der drei Herrscher eine Botschaft ausgerichtet !

Das dem MT und den LXX gemeinsame Datum in 28.1 : « im 4. Jahr Zidkijas » steht zu diesen Sonderangaben des MT in Spannung, ähnlich wie die Datierung von 27.1 MT mit der Erwähnung Zidkijas in 27.3 in Spannung steht.

Dergestalt fallen die Daten des MT in diesen drei Kapiteln mit

¹⁷ Zur Herkunft des Ausdrucks « am Regierungsanfang » siehe CAZELLES, *Vie de Jérémie* (Anm. 16) 24.

¹⁸ Uebrigens gehört auch Jer 26.1 in MT und LXX in den Regierungsanfang Jojakims. Das Schema in MT ist somit das folgende :

Jer 25.1 Regierungsantritt Nebukadnezars ;

Jer 26.1 ; 27.1 Regierungsantritt Jojakims ;

Jer 28.1 Regierungsantritt Zidkijas.

dem Regierungsantritt der drei Herrscher zusammen, die das Zeitalter Jeremias und sein Wirken bestimmt haben : Jojakim (609), Nebukadnezar (605), Zidkija (597). Dieses Zusammenfallen ist für MT charakteristisch, LXX kennen es nicht. Da es um den Preis leichter Spannungen im Kontext (27.1 und 3 ; 28.1a α und 1a β) zustandekommt, ist es wohl *sekundär*, während LXX ursprünglicher sind.

Jer 28.1 nennt wie gesagt in MT und LXX das 4. Jahr Zidkijas als Zeitpunkt des erzählten Ereignisses. Dieses 4. Jahr wird in MT und LXX nochmals in 51.59 (LXX : 26.59) erwähnt. Jer 28.1ff hat Jerusalem zum Schauplatz, 51.59ff Babylon. 28.1ff ist eine Gerichtsbotschaft an Juda, 51.59ff an Babylon ; 28.1ff ist eine prophetische Zeichenhandlung genau wie 51.59ff. Die Entsprechungen sind wohl gewollt : Juda wird im Falle des Wahnes und der Anerkennung falscher Propheten untergehen, aber auch Babylon wird für seine Gewalttaten den Untergang erleiden. Diese Struktur ist MT und LXX gemeinsam : Babylon wird Juda knechten, aber es wird dafür zur Rechenschaft gezogen werden.

6

Auswirkungen der Chronologie des MT auf Jer 25.1-14 und 27.1-11

Jer 25.1-14, besonders in VV. 8-14, weist viele Unterschiede zwischen MT und LXX auf. Diese Unterschiede hängen mit der *Datumsangabe* des MT in V. 1 zusammen.

Ein *erster Unterschied* betrifft 25.11b. In LXX heisst es : « sie werden unter den Völkern dienen siebenzig Jahre lang ». Das nicht ausdrücklich genannte Subjekt des Verbs (« sie werden dienen ») weist über V. 10 hinweg auf V. 9, wo die « Bewohner dieses Landes und alle die Völker rings um es (d.h. rings um dieses Land) » erwähnt sind. Die Bewohner dieses Landes sind nach 25.1-7 die Bewohner Judas.

In V. 11b wollen LXX somit feststellen, dass die Judäer zusammen mit ihren benachbarten Völkern in der Deportation (« unter den Völkern ») dienen werden. Wem sie dienen, wird nicht gesagt !

In MT lautet V. 11b « und diese Völker werden dem König von Babel dienen, siebenzig Jahre lang ». Wer sind « diese Völker », die in MT, im Gegensatz zu LXX, als ausdrückliches Subjekt des Verbs genannt sind ? Das Demonstrativum weist über V. 10

hinweg auf V. 9, wo das Land Juda, seine Bewohner und « alle diese Völker ringsum » Erwähnung finden.

MT will demgemäss in V. 11b sagen, dass die Völker ringsum dem König von Babel dienen werden. Indem MT aber die Judäer in V. 11b durch « diese Völker » *ersetzt*, löst er die Schicksalsgemeinschaft Judas mit seinen Nachbarvölkern auf. « Diese Völker » *ohne* das Adverb « rings um (Juda) » bekommen einen weniger präzisen Sinn : sie bedeuten Judas Nachbarn und vielleicht noch andere Nationen.

In zweierlei Hinsicht unterscheidet sich diese Aussage somit von jener der LXX : erstens dienen nicht mehr die Judäer mit den Nachbarvölkern, sondern die *Völker allein* sind es, die dienen. Die Judäer sind aus der Liste der dienenden Völker stillschweigend herausgefallen ! Zweitens dienen die Völker nicht in der Deportation (« unter den Völkern »), sondern sie dienen dem König von Babylon.

MT hat also nicht mehr die Deportation Judas und seiner Nachbarn im Auge, sondern die Unterjochung der Völker unter den König von Babylon !

Den *zweiten Unterschied* weist Jer 25.12 auf, zu dem V. 14 gehört, der in LXX fehlt. In LXX und MT sagt V. 12 die Strafe JHWHs an Babylon voraus, und zwar in LXX in knapperer Form als in MT¹⁹. Dem entspricht Jer 27.7, ein Vers, der nur in MT vorliegt, während er in LXX fehlt. Dieser Vers behandelt die Strafe an Babylon in der dritten Generation nach dem Siegeszug Nebukadnezars. Jer 25.11f, 14 und 27.5-7 weisen dergestalt in MT eine parallele Struktur auf, die sich so schematisieren lässt :

25.11 = 27.5f Die Völker müssen das Joch des Königs von Babylon tragen.

25.12, 14 = 27.7 Aber König und Land Babylon werden nach rund 70 Jahren auch ihrerseits das Joch tragen müssen.

Dieses Schema spiegelt die Entsprechung zwischen 28.1ff und 51.59ff, von der oben die Rede war.

Der Bezug sticht besonders zwischen den Versen, die Eigengut

¹⁹ MT nennt als Gegenstand der Heimsuchung den König von Babylon, sein Volk und das Land der Chaldäer, LXX erwähnen dagegen nur « jenes Volk » ; MT spricht von der Schuld Babylons, während LXX darüber schweigen.

des MT sind, ins Auge, d.h. zwischen 25.14 und 27.7. Denn die gebrauchten Wendungen sind nahezu identisch : « viele Völker und grosse Könige bedienen sich » ('*bd b*) Babylons, des Volkes und des Landes. Typisch sind die verbale Wendung '*bd b*, arbeiten mit, als Knecht benützen, und das Paar « viele Völker und grosse Könige », die an beiden Stellen die Vergeltung an Babylon nach dem Gesetz der *Talion* zum Ausdruck bringen : wie das mächtige Babylon die kleineren Völker unter das Arbeitsjoch gebeugt hat, so geschieht es jetzt mit ihm, dass viele Völker und mächtige Könige es ins Arbeitsjoch spannen.

MT beschäftigt sich in 25.8-14 mit Babylon, mit dessen König und mit den Völkern, nicht aber mit Juda, obgleich die VV. 2-7 Juda und Jerusalem galten ! Im Unterschied dazu bleiben LXX, von V. 12 und vielleicht V. 13 abgesehen, beim Schicksal Judas. Das Interesse des MT an Babylon, dessen König er viermal (V. 1, 9, 11, 12) nennt, während LXX von ihm nie reden, erklärt sich sehr gut, sobald das Wort Jeremias in 25 eine Botschaft des Propheten zum *Regierungsantritt Nebukadnezzars* ist !

In MT ist der andersartige Inhalt von Jer 25.1-14 : Babylon anstatt Juda, noch durch den Abschluss des V. 14 unterstrichen. In LXX hört der Abschnitt mit V. 13b α auf, einem *explicit*, das auf das Vorhergegangene (Jer 1-25.13a) zurückverweist : « alles was in diesem Buche geschrieben steht ». Der Inhalt von Jer 1-24 betrifft Juda und Jerusalem, ebenso ist in Jer 25.2-7 und 25.8-11 von Juda die Rede ²⁰. Mit der Wendung « in diesem Buche » ist demgemäss Jer 1-25. 13a gemeint.

In MT ist V. 13b α als *explicit* nicht mehr erkennbar, denn erstens folgt noch V. 14, der von den Babyloniern redet, und der den Abschnitt 25.1ff erst abschliesst, und zweitens lenkt V. 13b β den Blick auf die Völker, von denen in Jer 1-24 nicht die Rede war,

²⁰ Wahrscheinlich ist in Jer 25.13a nach LXX vom Lande *Juda*, nicht vom Lande *Babylon* die Rede. Zwar glaubt der Leser zuerst, dass V. 13a das Land Babylon im Auge habe, denn in V. 12 ist von « jenem Volk », nämlich von den Chaldäern die Rede. Vielleicht darf man aber das Land des V. 13a über Babylon hinweg auf Juda beziehen, von welchem die VV. 9-11 handelten. Folgendes spricht dafür : (1) V. 13b stellt ein *explicit* (oder *subscriptio*) dar, das den Teil Jer 1-25.13a abschliesst, ein Teil des Jeremiabuches, der sich mit dem Schicksal Judas, nicht Babylons befasst. (2) V. 13a bildet mit V. 9 eine *inclusio* (« ich bringe über dieses Land alle... »), die JHWHs Handeln « an diesem Land » zum Gegenstand hat. (3) Da nur V. 12 von Babylon handelt, während VV. 9-11 in der ursprünglichen Fassung Juda ins Auge fassen, erscheint V. 12 als eine Art von « babylonischem Exkurs », wo in einem Seitenblick festgestellt ist, dass auch der babylonische Baum nicht in den Himmel wächst. Sobald dies angemerkt ist, kehrt V. 13a wieder zum Hauptthema Juda zurück, das abgeschlossen wird im Sinne von V. 10-11a.

sondern von denen erst noch die Rede sein wird. V. 13b nimmt somit in MT auf das *ganze Jeremiabuch* Bezug, vor und nach Kapitel 25 ! Ueberdies ist das in V. 13a genannte « Land » zwischen dem « Lande der Chaldäer » in V. 12 (fehlt in LXX) und den Babyloniern in V. 14 (fehlt in LXX) sicher das Land Babylon. MT handelt somit von Babylon und vor allem von seinem König in 25.8-14²¹.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten :

1. — In MT zerfällt Jer 25.1-14 in zwei Teile : VV. 1-7 handeln von Juda und Jerusalem, VV. 8-14 von Babylon, Nebukadnezar und den Völkern der Welt. Aber das übergreifende Thema (V. 1, 8-14) ist der Aufstieg und Fall Babylons, signalisiert durch den Regierungsantritt Nebukadnezars (605) (V. 1), und die Unterjochung Babylons 70 Jahre später (VV. 12-14).

2. — In LXX bildet Jer 25.1-13b α einen Abschluss, der sich hauptsächlich um Juda dreht, entsprechend dem Inhalt von Jer 1-24. Babylon ist ein Nebenthema ; Nebukadnezar kommt überhaupt nicht vor ; die Völker sind nur die Nachbarvölker Judas, die mit ihm mitbetroffen sind.

3. — Die herausragende Stellung Nebukadnezars in MT wird eingeleitet durch die Erwähnung des Regierungsantrittes Nebukadnezars in Jer 25.1b MT, die in LXX fehlt. Diese Datumsangabe ist solidarisch mit dem Eigengut der MT-Form in VV. 8-14, denn Babylon und sein König spielen dort die Hauptrolle.

4. — Die Datierungen und die Gestaltung von 25.1-14 in MT erscheinen als *Bearbeitung*, d.h. sie erklären sich am besten als *Umformung der in LXX gegebenen Gestalt*.

Dies ist besonders deutlich in 25.11b. Zwischen V. 9 und V. 11b herrscht in LXX *Kontinuität des Subjektes* : Juda, Land und Bewohner mitsamt seinen Nachbarvölkern (V. 9) ; V. 10-11a handelt vom Schicksal des Landes Juda, V. 11b vom Schicksal der judäischen Bevölkerung und ihrer Nachbarvölker. Die Kontinuität des Subjektes ist perfekt : das Land Juda, seine Bevölkerung und die Nachbarn.

In MT liegen die Dinge umgekehrt : von den drei Grössen des V. 9 (Land und Bewohner Judas sowie umliegende Völker)

²¹ MT inkludiert den Abschnitt 25.1-14 : V. 1 « erstes Jahr N.s., des Königs von Babylon », V. 14 « sie (sc. die Babylonier) werden Knechte sein... » : vom Aufstieg zum Fall Babylons.

behandelt MT das Schicksal des *Landes* (V. 10-11a, wie LXX); das Schicksal der *Völker* (die aber nicht mehr «umliegend», sondern «Völker» ohne einschränkende Situierung heissen) beschäftigt V. 11b, während die *Bewohner Judas* verschwunden sind! Die Kontinuität des Subjektes in MT ist: das Land Juda; diese Völker.

VV. 9-11 lassen also folgenden Aufbau erkennen:

- A. V. 9 Gesamtaussage;
- V. 10-11 doppelte Entfaltung der Gesamtaussage;
- B. V. 9 Juda (*Land*) — Judäer (*Bewohner*) — *Nachbarn*
 werden verheert werden;
- V. 10-11a erste Entfaltung:
 Juda (*Land*) wird verheert;
- V. 11b zweite Entfaltung:
 Judäer (*Bewohner*) und *Nachbarn* werden verheert.

Das ist die Struktur in LXX.

In MT dagegen ist der Aufbau wie folgt:

- A. V. 9 Gesamtaussage;
- V. 10-11 doppelte Entfaltung der Gesamtaussage; aber die
 Entfaltung ist verschieden von LXX!
- B. V. 9 Juda (*Land*) — Judäer (*Bewohner*) — *Nachbarn*
 werden verheert werden;
- V. 10-11a erste Entfaltung:
 Juda (*Land*)
 wird verheert;
- V. 11b zweite Entfaltung:
 Völker (!)
 werden verheert.

In MT fehlt zweierlei: die Heimsuchung der *Judäer* und die Charakterisierung der Völker als *Nachbarvölker*.

Diese zwei Aenderungen sprengen die *symmetrische* Struktur der VV. 9-11 in LXX. Diese Symmetrie der LXX ist wohl nicht erst durch Korrektur der Form von MT künstlich geschaffen worden, sondern umgekehrt ist die Verschiebung des MT in V. 11b («zweite Entfaltung») ein *sekundärer* Eingriff in eine vorliegende symmetrische Struktur. Die *Form der LXX* ist daher in V. 11b aller Wahrscheinlichkeit nach *ursprünglicher* als die Gestalt des MT, der eine literarische *Umarbeitung* der ursprünglichen Form der LXX darstellt.

7

«Nebukadnezzar mein Knecht» in Jer 25.9 und 27.6

Fassen wir die gemachten Beobachtungen zusammen! Die hebräische Rezension des Jeremiabuches erweist sich in 25.1-14 und 27.5-11 als sekundär im Vergleich zur LXX-Rezension. Da die Bezeichnung Nebukadnezzars als Knecht JHWHs in 25.9 und 27.6 zum Eigengut dieser Rezension gehört, liegt es nahe, diese Bezeichnung *als Teil der hebräischen Rezension* zu betrachten und sie infolgedessen als *nicht ursprünglich* zu taxieren.

In Jer 25.9 ist die Bezeichnung insbesondere deswegen nicht ursprünglich, weil die «Babylonisierung» von 25.1-14, zu der die viermalige Erwähnung des Königs Nebukadnezzar gehört, typisch für die MT-Rezension ist, die sich als literarisch sekundär erwiesen hat. In LXX fehlen die «Babylonisierung» und die Erwähnung des Königs von Babylon in 25.1-14 ganz.

Was Jer 27.6 betrifft, so ist das Interesse an den «Ländern» (im Gegensatz zum Interesse an der «Erde» in LXX) parallel zu Jer 25.11b, wo sich MT für die Völker im Zusammenhang mit Nebukadnezzar, Knecht JHWHs und König von Babylon, interessiert. Wie dort den *Völkern* die Hauptrolle zugeschoben wurde (25.11b) (siehe oben Punkt 6), wird hier den *Ländern* die Hauptrolle zugewiesen, und wie dort die Nachbarvölker Judas durch «diese Völker» ohne nähere Bestimmung ersetzt wurden (25.11b), werden hier die 5 benachbarten Königreiche (27.3) durch «alle diese Länder» ohne nähere Bestimmung ersetzt (27.6), wobei wie in 25.11b eine Totalität insinuiert wird (die freilich nicht unmissverständlich beim Namen genannt ist).

Ferner entspricht 25.1-14 (Aufstieg des babylonischen Reiches und 70 Jahre später Gericht an diesem Reich) dem gleichen Aufbau von 27.5-7. Weiter dienen die Völker dem König Nebukadnezzar in 25.11b und in 27.5-11.

Die Entsprechungen zwischen beiden Stellen im Eigengut des MT sind so zahlreich, dass eine Zuordnung der beiden Abschnitte zueinander deutlich ist. Da beide Stellen sich auch *in dem Titel* Nebukadnezzars : «*mein Knecht*» im Munde JHWHs *entsprechen*, liegt sehr wahrscheinlich in diesem Titel eine weitere *bewusste Entsprechung* vor, die *Eigengut der MT-Rezension* ist. Diese Annahme empfiehlt sich in der Tat angesichts der starken literarischen Entwicklung, die der MT bezeugt in 25.1-14 und 27.5-11.

Die entgegengesetzte Annahme, an diesem *einen* Punkte, im Titel « mein Knecht », bewahre MT ein ursprünglicheres Element, welches die überall sonst ursprüngliche LXX-Rezension hier sekundär getilgt habe, diese Annahme bedürfte des Beweises, denn sie steht gegen die Tatsache, dass die MT-Rezension in 25.1-14 und 27.5-11 eine literarische Fortentwicklung, die LXX-Rezension dagegen ursprünglicher ist. Die oft vorgebrachte Vermutung, dieser Titel sei dogmatisch anstössig gewesen, ist aber kein Beweis! ²²

8

Die drei hauptsächlichen Textformen in Jer 27.6

Es ist nun noch notwendig, die drei hauptsächlichen Lesarten in Jer 27.6 in ihrer Entstehung zu erklären.

LXX Sin, Bo, Aet enthalten an Stelle des « mein Knecht » in V. 6 eine *lacuna*. Dies ist nach allem, was vorausging, die ursprüngliche Textform.

LXX A, B, Q, S, Catenengruppen und die Mehrzahl der Textzeugen lesen « ihm zu dienen » ²³. Die Wahl des griechischen Verbs (δουλεύειν) zeigt, dass diese Lesart zu einer der beiden Uebersetzungsformen gehört, die sich in den Jer-LXX unterscheiden lassen, und von denen die erste Jer 1-28, die zweite Jer 29-52 (Kapitelzählung LXX) umfasst ²⁴. Die Wiedergabe von 'bd mit δουλεύειν

²² T. W. OVERHOLT, *King Nebukadrezzar in the Jeremiah Tradition*, in *CBQ* 30 (1968) 39-48 zeigt, wie man sich Entstehung und Sinn des Ausdruckes « Nebukadrezzar, mein Knecht » in JHWHs Mund beim Propheten Jeremia vorstellen müsste.

Aber der Aufweis, dass der Ausdruck *beim Propheten Jeremia denkbar* wäre, schafft die hier aufgezeigten literarischen Verhältnisse nicht aus der Welt, nach denen die massoretische Gestalt des Jeremiabuches, zu der diese Bezeichnung Nebukadrezzars gehört, literarisch sekundär ist. Dieser Einwand gilt auch für Z. ZEVIT, *The Use of 'bd as a Diplomatic Term in Jeremiah*, in *JBL* 88 (1969) 74-77. Denn die zur Zeit Jeremias mögliche Wortbedeutung 'bd = Vasall war auch den LXX bekannt, da z.B. 2 Kö 16.7 diese Bedeutung enthält. LXX übertragen hier mit δοῦλος, das aus dem Kontext klar als Vasall gedeutet werden muss. 'bd im Sinne von Vasall konnte also nicht nur vom Propheten Jeremia verwendet werden, und LXX kannten diese Wortbedeutung. Der Grund, warum « mein Knecht » in Jer 25.9; 27.6; 43.10 LXX fehlt, kann daher nicht Ignoranz dieser speziellen Wortbedeutung bei den LXX-Uebersetzern sein. Dann aber bleibt die Tatsache bestehen, dass die MT-Rezension eine literarisch sekundäre Form im Vergleich zur LXX-Rezension darstellt, und da die Wendung « N., mein Knecht » in dieser sekundären Form gehört, ist sie wohl mit dieser Form solidarisch und daher auch sekundär, es sei denn, man beweise das Gegenteil.

²³ Das ist die grosse Mehrzahl der LXX-Textzeugen. Die abweichenden Zeugen siehe in Anm. 10, die textliche Gesamtlage bei ZIEGLER, *Jeremias* (Anm. 9) 337.

²⁴ Die beiden Formen der Jer-LXX wurden gründlich untersucht von E. Tov, *The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29-52 and Baruch 1:1-3:8* (Harvard Semitic Museum, Harvard Semitic Monographs, 8) (Missoula, Montana 1976). Die ältere, nicht revidierte Form ist nach Tov LXX Jer 1-28, während Jer 29-52 die revidierte Form darstellt, *op. laud.* S. 77f.

ist für die nicht revidierte Form (Jer 1-28) typisch, ἐργάζεσθαι dagegen für die revidierte Uebersetzung (Jer 29-52) ²⁵.

Die einfachste Erklärung für diese aus der Reihe tanzende Verwendung des Verbs δουλεύειν in Jer 27.6 (34.5) ist folgende : Sowohl die (uns nicht mehr erhaltene) unrevidierte Uebersetzung von 27.6 (34.5) als auch die (uns vorliegende) revidierte Fassung der Uebersetzung besaßen eine Vorlage mit der *lacuna* (wie S, Bo, Aet). Denn die unrevidierte Uebersetzung hätte wie gewohnt mit δουλεύειν übertragen, eine Wiedergabe, die der Revisor mit ἐργάζεσθαι ersetzt hätte, da er ja im gleichen Kapitel 'bd fünfmal mit ἐργάζεσθαι übertrug und einmal im folgenden Kapitel (28.14 = 35.14).

Es liegt eine höhere Wahrscheinlichkeit in dieser Annahme, dem Erstübersetzer und dem Revisor der Jeremia-LXX sei eine Vorlage mit der *lacuna* (wie S, Bo, Aet) zu Gebote gestanden, als die Erklärung, der Uebersetzer-Revisor habe dem hebräischen 'bd fünfmal ἐργάζεσθαι und einmal δουλεύειν entsprechen lassen ! Eine solche Inkonsequenz hätte den Sinn des ganzen Abschnittes (Jer 27.5-11 (34.4-9)) verdorben, der ja auf dem schillernden Sinn von « dienen » beruht : dienen als Untertanen (Völker), arbeiten unter dem Joch (Haustiere und — metaphorisch — « unterjochte » Menschen), die Erde bearbeiten (Haustiere unter dem Joche, Menschen) ²⁶.

Nachdem die Uebersetzung und Revision von Jer-LXX abgeschlossen war, wurde zu einem späteren Zeitpunkt diese Uebertragung mit einem hebräischen Text verglichen, der in Jer 27.6 hinter dem Ausdruck « König von Babylon » (an Stelle des 'bdy in MT) den Infinitiv l'bdw bot. An diese Lesart glich ein punktueller Rezensent seine LXX-Ausgabe an, indem er (τοῦ) δουλεύειν αὐτῷ hinter « König von Babylon » ergänzte.

²⁵ Tov, *Septuagint* (Anm. 24) 50f.

²⁶ Wir verstehen hier, warum der Revisor-Uebersetzer δουλεύειν durch ἐργάζεσθαι ersetzt, denn dies ist die Stelle, wo er zum ersten Mal das Verbum 'bd übertragen muss : Es ist das Wortspiel mit den drei Bedeutungen von 'bd : « untetan sein, unter dem Joch arbeiten, die Erde bearbeiten », das ihn zu ἐργάζεσθαι führt, denn dieses Wort vermag besser die Arbeit der Tiere unter dem Joch und die Bebauung der Erde auszudrücken als δουλεύειν ! Es bedeutet auch das Untetan-Sein im Sinne von Fronen. Das symbolische Zeichen von Jeremias Joch-Tragen ist somit der ursprüngliche Anlass zu diesem schillernden Gebrauch von « dienen ».

Damit wird etwas von der *Technik* des Revisors fassbar : es ist die *erste* Stelle einer Uebersetzung mit ihrem Kontext, die ihn die Wortwahl treffen lässt, an der er dann auch bei verändertem Kontext festhalten wird. In diesem Sinn möchte ich die Bemerkungen Tavs zur Wortwahl von ἐργάζεσθαι für δουλεύειν ergänzen, Tov, *Septuagint* (Anm. 24) 51.

Wem diese punktuelle Rezensionsarbeit unglaublich erscheint, der müsste annehmen, der Uebersetzer-Revisor habe aus inhaltlichen und kontextlichen Gründen in Jer 27.6 (34.5) an *einer* Stelle die ursprüngliche Wiedergabe von 'bd mit δουλεύειν toleriert, da diese Uebersetzung das Untergeben sein besser ausdrückte, als es das Verb ἐργάζεσθαι vermochte.

Wie dem auch sei, die Annahme, die Lesart « ihm zu dienen » sei eine *innergriechische* Erweiterung, ist viel weniger wahrscheinlich. Denn ein Ergänzter und Glossator hätte sich aus dem Kontext inspirieren lassen und hätte dementsprechend das überall verwendete Verb ἐργάζεσθαι, nicht das im Kontext nirgends anzutreffende δουλεύειν eingesetzt. Eine hebräische Vorlage und Rezensionsarbeit auf Grund des Hebräischen erklären die Lesart besser.

Diese Lesart setzt übrigens den Plural der « Länder » in V. 6 voraus, da die « Erde », wie wir gesehen haben ²⁷, kaum als Subjekt des Dienens auftreten kann ; wohl aber können Länder « dienen », da sie mit « Völkern » oder « Staaten » parallel stehen (z.B. Jer 28.8). Dass Völker und Länder dienen, entspricht Jer 25.11b-14 und 27.5-11. Daraus folgt, dass die Lesart mit l'bdw in V. 6a wahrscheinlich auch 't-kl-h'rswt h'lh enthielt. Wenn die Rezension aber nur l'bdw hinter « König von Babel » einsetzte, ohne gleichzeitig den Singular τῶν γῶν in einen Plural zu ändern, so hängt das damit zusammen, dass der Plural von 'rs in LXX entweder mit χῶραι Plural oder meistens mit γῆ Singular wiedergegeben wird ²⁸. Eine Wiedergabe mit χῶραι hätte hier aber den Zusammenhang mit γῆ in V. 5 zerrissen und durfte deshalb nicht gewählt werden.

Diese Lesart stellte eine Parallele her zwischen V. 6a und 6b : sowohl Länder als auch Tiere dienen dem König von Babel. Diese symmetrische Aussage bereitete VV. 8-11 vor, wo von der Notwendigkeit gesprochen wird, dass alles Nebukadnezar dienen müsse, alle Völker ohne Ausnahme. Die Symmetrie war betont durch l'bdw je am Ende von V. 6a und 6b.

Es wurde die Annahme vertreten, dass die Form des MT : 'bdy, aus dieser Lesart l'bdw durch Haplographie und Verwechslung von jod/waw entstanden sei ²⁹. Neben der schon erwähnten ³⁰

²⁷ Siehe oben unter Punkt 3 Aussage und Zusammenhang von Jer 27.8-11, Schlussfolgerung 7.

²⁸ Oben Anm. 9.

²⁹ LEMKE, *Nebuchadrezzar* (Anm. 5) 47f.

³⁰ Oben Anm. 5.

Schwierigkeit, dass auf diese Weise aus zwei unwillkürlichen graphischen Versehen eine theologisch-inhaltlich gewichtige Aussage entstanden wäre, liesse sich weiter einwenden : warum soll nicht die umgekehrte Entwicklung stattgefunden haben : durch Dittographie und Verwechslung von *jod/waw* entstand diese Lesart aus der MT-Lesart : *bbl 'bdy* > *bbl l'bdw* ? Wir wissen ja über das respektive Alter der beiden Lesarten nichts !

Mir scheint wahrscheinlicher, dass die Lesart des MT aus theologischer Absicht floss. Wie in 25.9 kein graphischer Fehler den Titel « mein Knecht » für Nebukadnezzar veranlasste, sondern eine absichtsvolle Bestimmung des Verhältnisses zwischen JHWH und Nebukadnezzar, so auch hier ! Dass diese Absicht an einen Text mit *l'bdw* anknüpfte, den sie veränderte, ist denkbar, aber nicht beweisbar. Am einfachsten ist die Annahme, « Nebukadnezzar, mein Knecht » sei von der MT-Rezension zuerst in 25.9 eingeführt worden, wo sich Jeremia nach der MT-Rezension dem König Nebukadnezzar zum ersten Mal um seiner selbst willen zuwendet, und zwar, wie wir gesehen haben, in einer Botschaft des Propheten zu seinem Regierungsantritt ³¹. In dem ganz verwandten Kontext von 27.5-11, besonders V. 5f, wo die MT-Rezension ja die Entsprechungen mit 25.1-14 gehäuft hat, empfahl sich die Wiederaufnahme des Titels aus Gründen der inhaltlichen Ähnlichkeit der beiden Texte ; der Titel unterstrich mit anderen parallelen Wendungen, dass sich die beiden Abschnitte, Jer 25.1-14 und 27.5-11, entsprechen ³².

³¹ Oben unter Punkt 5 : Das Datierungssystem des MT in 25.1 ; 27.1 ; 28.1.

³² Trifft dies zu, ergeben sich zwei Konsequenzen : (1) Die Erwähnung von Nebukadnezzar als Knecht JHWHs in Jer 27.6 ist nicht das Ergebnis einer oder mehrerer *Textkorruptionen*, sondern das einer *literarischen Initiative*. Diese Erklärung, wonach « Nebukadnezzar, mein Knecht » in Jer 27.6 durch literarische Umarbeitung, nicht durch textkritisch nachzuweisende Textverderbnisse im Jeremiatext auftrat, macht JANZENS komplexen Erklärungsversuch hinfällig, JANZEN, *Text of Jeremiah* (Anm. 1) 54-57. Dasselbe gilt für die rein textkritische Argumentation von BOGAERT, *Jérémie* 10, 1-16 (Anm. 3) 234, Anm. 27. (2) Die rekonstruierte Vorlage hinter der Mehrheitsvariante in LXX (**l'bdw* am Ende von V. 6a) kann mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als Korruption aus *'bdy* (Dittographie des Lamed am Anfang, Verwechslung von Jod und Waw am Ende des Wortes) erklärt werden, im Gegensatz zu LEMKE, *Nebuchadrezzar* (Anm. 5) 48.

Freilich können die beiden Lesarten *'bdy* und **l'bdw* auch unabhängig voneinander als zwei verschiedene literarische Weiterentwicklungen von V. 6a entstanden sein.

9

«Nebukadnezzar, mein Knecht» in Jer 43.10 und zur Bedeutung dieses Titels

Jer 43.10 ist die dritte Stelle, wo die MT-Fassung des Jeremia-buches Nebukadnezzar in einem Wort JHWHs «meinen Knecht» heisst, während diesem Titel in LXX nichts entspricht, abgesehen von den hexaplarischen Zeugen der LXX, die jedoch auf der Fassung des MT fussen. Der Abschnitt 43.8-13 (LXX : 50.8-13) weist mehrere Unterschiede zwischen den Fassungen der LXX und des MT auf, sodass auch hier einer ursprünglicheren Form eine literarisch weiter entwickelte Form gegenüber steht. Da die MT-Fassung sich in 25. 1-14 und 27.5-11 als Uebearbeitung, die LXX-Form als ursprünglicher erwiesen hatte, liegt die Annahme nahe, dasselbe Verhältnis herrsche auch hier.

In MT erscheinen in der Rede JHWHs *erste* und *dritte* Personen : V. 10a viermal «ich» (JHWH), 10b einmal «er», V. 12a α einmal «ich», V. 12a β -13 sechsmal «er» (Nebukadnezzar). In LXX sind es *erste*, *zweite* und *dritte* Personen : V. 10a zuerst zweimal «ich» (wie MT), dann (im Unterschied zu MT) eine dritte «er» (Nabuchodonosor) und eine zweite «du» (Jeremia), 10b einmal «er» (wie MT), V. 11 wie MT (zweimal «er», Nabuchodonosor), V. 12-13 siebenmal «er», der König.

In MT beteiligt sich JHWH direkt (erste Person, «ich») an der Sendung und Beauftragung Nebukadnezzars (so auch in LXX), er legt selber das Steinfundament zu Nebukadnezzars Thron in Tachpanhes, er schlägt diesen Thron selbst auf, und er legt direkt Feuer an die Tempel. Nebukadnezzar bleibt das Waffenführen, das Kämpfen, Töten, Deportieren, Verbrennen und Verheeren vorbehalten.

In LXX bestimmt und sendet JHWH Nebukadnezzar nach Aegypten, während es der Prophet ist, der das prophetische Zeichen vollzieht, und der König, der seine Macht entfaltet. JHWH ist bei den Operationen nicht direkt beteiligt, weder bei der Errichtung des Throns noch bei der Zerstörung der Göttertempel.

Die Fassung der LXX ist formal komplexer (drei Personen), inhaltlich einfacher und natürlicher (Subjekt der prophetischen Handlung ist der Prophet !) als die des MT. MT hat ja nur JHWH und Nebukadnezzar als Handelnde, während das etwas schwierige «du» (Jeremia) in V. 10b Ende fehlt, das zu der Anrede an die

Judäer in V. 10-13 in Spannung steht. Dafür ist Nebukadnezzar viel engerer Teilhaber des in die Geschichte eingreifenden JHWH. Dazu passt nun ausgezeichnet der Titel, den JHWH ihm hier wieder verleiht : « mein Knecht ».

Aus alledem ergibt sich folgendes wahrscheinliches Ergebnis :

1. — Die *formal komplexere* Struktur der LXX in Jer 43.10-13 ist wohl *ursprünglicher* als die einfachere des MT.

2. — MT verschränkt dagegen enger das Wirken JHWHs mit dem Wirken Nebukadnezzars, der Hand in Hand mit JHWH an der Unterwerfung Aegyptens arbeitet. Dieses Zusammenwirken wird klar durch das Verhältnis Meister-Knecht zum Ausdruck gebracht. Der Titel « Knecht », den JHWH auch hier Nebukadnezzar verleiht, scheint somit zu dieser Auffassung der MT-Form zu gehören, derzufolge JHWH und Nebukadnezzar über die Völker herrschen, JHWH als der Oberherr, Nebukadnezzar als der mit der Weltherrschaft Belehnte.

3. — Da die MT-Fassung in 25.1-14 und 27.5-11 Bearbeitung einer ursprünglicheren, in LXX bezeugten Fassung des Jeremia-buches ist, und da Anzeichen für das gleiche Verhältnis zwischen MT- und LXX-Fassung auch in Jer 43.10-13 vorliegen (Punkt 1), ist es wahrscheinlich, dass die MT-Form von 43.10-13, in der der Titel « Nebukadnezzar, mein Knecht » ein spezifischer Bestandteil ist, eine literarische, erweiternde Neufassung einer ursprünglicheren, einfacheren Form ohne die Wendung « Nebukadnezzar, mein Knecht » ist, wie sie in LXX vorliegt.

Der Kontext, in dem der König von Babel « Knecht JHWHs » heisst, ergibt sich aus dem Besprochenen. Ueberall dort, wo JHWH ihm *Herrschaft über die Völker der Welt überträgt*, wird er Knecht JHWHs genannt. Diese Bezeichnung hat also nicht den Sinn, ihn als den Richter und Bestrafer Israels oder Judas (als « Gottesgeissel ») hinzustellen, auch nicht als Instrument der Bewahrung und Befreiung des Volkes Juda und Israel (wie Kyros in Jes 40-55), sondern dieser Titel drückt die Investitur Nebukadnezzars mit der Weltherrschaft aus³³. JHWH verleiht ihm Autorität über die Völker der Erde. Als mit solcher Herrschaftsgewalt Ausgestatteter

³³ Er ist Vasall, Statthalter Gottes, wie TSEVIT, *Diplomatic Term* (Anm. 22) 74-77 richtig feststellt. Der Ausdruck bezeichnet ihn nicht als Instrument, als ausführendes Organ JHWHs, sondern als Vizekönig, untergeordneten Herrscher, eben als Vasall oder Statthalter.

ist er JHWHs Knecht, und diese Bezeichnung macht klar, dass er diese Herrschaftsgewalt sich nicht selber aufgebaut, sondern dass sie ihm vom wahren Weltherrscher als Lehen überreignet wurde, nämlich von JHWH. Der Titel nimmt vorweg, was Jesus zu Pilatus sagte : « Du hättest keine Macht ..., wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre. » (Jo 19.11).

Die Fassung des MT beschäftigt nach alledem weniger die Rolle Nebukadnezzars hinsichtlich Israels und Judas, als vielmehr seine Ausübung der Weltherrschaft über alle Völker. Ein Weltreich kann aber nicht ohne JHWHs Verfügung entstehen, und seiner Zeit und seiner Macht sind von JHWH, dem wahren Herrscher der Welt, Grenzen gesetzt. Deshalb ist auch der mächtigste Gewalthaber über die Völker nicht mehr als ein Knecht Gottes !

10

Ergebnis

1. — Jer 27.5f ist ein mythisches Bildwort, denn es bekleidet den König von Babel mit der Herrschaft über die Tiere auf Erden. Diese Herrschaft ist im eigentlichen Sinne das Vorrecht des *Menschen als solchen* in der Erschaffung von Erde, Mensch und Tier durch Gott.

In diesem Gotteswort wird dieses dem Menschen geltende grundlegende Privileg geschichtlich aufgefasst und statt *dem Menschen überhaupt* einem Menschen, nämlich dem König von Baylon zugesprochen, um dessen Weltherrschaft im Bilde der Herrschaft des Menschen über alle Tiere auf Erden auszudrücken.

2. — Anlass zu diesem Vergleich bietet die prophetische Handlung des Propheten Jeremia, der ein Joch auf seine Schultern legt, um das Joch abzubilden, das die Völker tragen müssen.

Das Joch auf dem Nacken der Völker assimiliert die Völker den Tieren, d.h. den domestizierten Haustieren, die unter dem Joch für die Menschen, ihre Meister arbeiten. Wie sich die Tiere unter dem Joch zu ihrem Meister, dem Menschen verhalten, so verhalten sich die Völker zu ihrem Meister, dem König von Babylon : beide, Tiere und Völker, sind unter dem Joch.

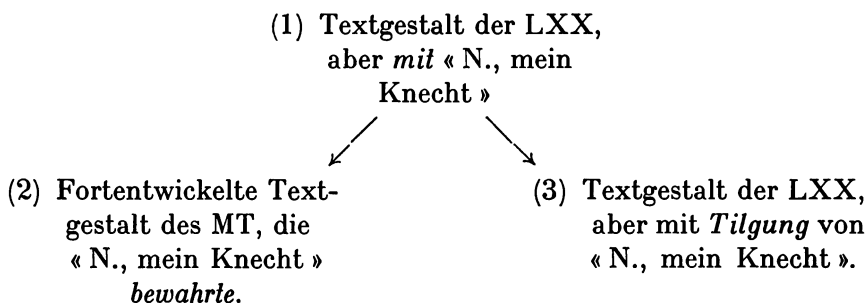
3. — Die MT-Rezension des Jeremiabuches charakterisiert auf besondere Weise das Verhältnis von Jer 27 und 28, zuerst mit Hilfe einer spezifischen Chronologie : Jer 27 stammt aus dem Jahr

609 (Anfang der Regierung Jojakims), während Jer 28 aus den ersten Jahren Zidkijas stammt (zwischen 597 und 594). Dadurch erscheint die Botschaft Jeremias in 28 als durch eine über zwölfjährige Geschichte bestätigt, sodass Chananjas Widerspruch gegen Jeremia umso verstockter ist. Dieses chronologische Verhältnis zwischen Jer 27 und 28 ist sekundär im Vergleich zum Verhältnis der beiden Kapitel in der LXX-Fassung, wo die Kapitel ein mehr oder weniger locker zusammenhängendes Diptychon bilden, da sie das gemeinsame Thema des Joches verbindet.

4. — In 25.1-14 ist die MT-Fassung ebenfalls sekundär im Vergleich zur LXX-Form, denn die Ausrichtung des Abschnittes auf den König von Babylon, sein Volk und sein Land zerstört in MT eine symmetrische Struktur, die in LXX klar erkennbar ist (VV. 9-11).

5. — Da die Bezeichnung Nebukadnezars als Knecht JHWHs in 27.6 und 25.9 zu dieser erwiesenermassen entwickelteren Fassung des MT, nicht zur ursprünglicheren LXX-Gestalt gehört, ist auch dieser Titel selbst im Zuge der Gestaltung der MT-Fassung geschaffen worden.

Nur wenn es gelänge, positiv zu zeigen, dass in diesem *einen* Punkte die MT-Fassung das Ursprüngliche bewahrt und die LXX-Fassung sekundär den Titel « mein Knecht » ausgelöscht hätte, dürfte man zwischen der literarisch jüngeren MT-Fassung und dem ursprünglicheren Titel « Nebukadnezar, mein Knecht » trennen. Man müsste dann drei Stufen literarischen Wachstums annehmen :



Ein solcher Beweis ist jedoch nicht beigebracht worden, denn die Annahme, der Titel « Nebukadnezar, mein Knecht » in JHWHs Munde sei gläubigem jüdischem Empfinden unerträglich gewesen, ist nur eine Mutmassung.

6. — Da auch in Jer 43.8-13 die MT- und die LXX-Fassung voneinander abweichen und Anzeichen vorliegen, dass die MT-Form hier wohl gleichfalls literarisch weiterentwickelt wurde, während LXX eine ursprünglichere Form bezeugen, stammt der Titel «mein Knecht» für Nebukadnezzar desgleichen aus der MT-Rezension.

7. — Die Verfasser, die die literarisch entwickelte Form der MT-Fassung schufen, legten JHWH den Titel «mein Knecht» für Nebukadnezzar an den drei Stellen in den Mund, wo der König von Babylon als Herrscher aller Völker erscheint, dem keines zu widerstehen vermag, auch nicht das entfernte und mächtige Aegypten. Der Titel qualifiziert diese Weltherrschaft Nebukadnezzars als von JHWH verliehene Macht. Die Meinung des Titels ist nicht so sehr die instrumentale Rolle, die Babylons König in Gottes Händen spielt (als die Geißel Gottes über Juda), als vielmehr die Investitur mit Herrschergewalt, die Gott ihm über die Völker verleiht. Nebukadnezzar ist nicht Weltbeherrscher als *self-made-man*, Gott hat ihn dazu gemacht: das ist der Inhalt des Titels «mein Knecht».

So verstanden hat der Titel ja auch nichts Anstössiges an sich, und er passt in das Bild Nebukadnezzars im Buche Daniel ²⁴.

Adrian SCHENKER, O. P.

²⁴ Vgl. dazu LEMKE, *Nebuchadrezzar* (Anm. 5) 49f; zu seiner Beobachtung, dass Nebukadnezzar in Dan 3 und 4 als wahrer Anbeter des Gottes Israels erscheint, muss man die Aufmerksamkeit namentlich auf Dan 2 und 4 verweisen, wo ja ausdrücklich von Nebukadnezzars Welt-Imperium die Rede ist, das ihm auf Grund göttlicher Beschlüsse (Träume!) für eine begrenzte Zeit zufällt: das ist genau die Vorstellung des Jeremiabuches nach MT in 25,9; 27,6; 43,10: Nebukadnezzar ist durch Ermächtigung JHWHs mit der Herrschaft über viele Völker betraut. Vgl. bes. Dan 2,37f (Nebukadnezzar wie in Jer 27,6 Herr der Menschen und der Tiere auf der ganzen Erde!); 4,21-23 und *passim* in diesen beiden Kapiteln.

Dan 2,37f ist geradezu eine Exegese von Jer 27,5f. Zwar fehlt der Name «Knecht JHWHs», aber es ist unverkennbar dieselbe Vorstellungswelt. Gott übergibt souverän die Herrschaft, wem er will, ohne dabei die Zügel aus der Hand zu geben. Dies ist ein weiteres Anzeichen dafür, dass es für die späte Zeit nicht unerträglich war, von Nebukadnezzar als von einem von JHWH Beauftragten zu sprechen. Die Zeit, in der diese Daniel-Stellen entstanden sind, entspricht übrigens ungefähr der Zeit, in welcher die beiden Jeremia-Fassungen ausreifen (*terminus ad quem*: um 100 v. Chr. nach Ausweis der Qumran Handschriften 4QJer^a u. 4QJer^b).

Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament

Die sühnende Funktion des Blutes auf dem Altar nach Lev 17.10–12

von Adrian Schenker, OP

1. Das Problem.

Die Bestimmung der Sühne im Alten Testament ist immer noch umstritten. Am ehesten helfen Einzeluntersuchungen weiter, die versuchen, Teilfragen genauer zu beantworten. Das Verständnis der kultischen Sühne an einem bestimmten Punkte der altisraelitischen Liturgiegeschichte, nämlich im Heiligkeitgesetz und in der mit ihm verwandten Priesterschrift, scheint sich einer Erschließung zu öffnen dank der berühmten Stelle in Lev 17.10–12. Diese gewährt in der Tat Einblick in die Auffassung von kultischer Sündenvergebung, während andere Texte die liturgische Sühne ausschließlich unter dem Aspekt des rituellen Vollzugs und seiner Rubriken darstellen.

Lev 17.10–12 ist sehr oft erklärt worden.¹ In der vorliegenden Studie werfe ich die Frage auf, warum dieser Stelle zufolge gerade *Blut* auf dem Altar Abbild, Zeichen und Mittel des Sühnengeschehens ist. Enthält Lev 17.10–12 eine Begrün-

* Ich danke meinem Mitbruder M. Staszak für die Hilfe bei der Beschaffung der bibliographischen Angaben.

¹ Zu Lev 17.10–12 vgl. J. H. Kurtz, Der alttestamentliche Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung (Geschichte des Alten Bundes II, Anhang: Die Gesetzgebung, 1. Theil: Das Cultusgesetz) (Mitau 1862) 12–15, 50–53; J. Herrmann, Die Idee der Sühne im Alten Testament. Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper (Leipzig 1905) 68–70; A. Médebielle, L'expiation dans l'Ancien Testament I (Scripta Pontificii Instituti Biblici) (Rom 1923) 132–139; A. Metzinger, Die Substitutionstheorie und das alttestamentliche Opfer, in: Biblica 21 (1940) 159–187, 247–272, 353–377, bes. 257–271; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Teil 1 Gott und Volk (Stuttgart – Göttingen 8/1968) 96–105, Teil 2 Gott und Welt, Teil 3 Gott und Mensch (Stuttgart – Göttingen 5/1964) 308–315; L. Moraldi, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento, AnBib 5 (Rom 1956) 237–343; St. Lyonnet – L. Sabourin, Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study, AnBib 48 (Rom 1970) 175–181; J. Milgrom, A Prolegomenon to Lev 17:11, in: JBL 90 (1971) 149–156; B. A. Levine, In the Presence of the Lord. A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel (Studies in Judaism in Late Antiquity, 5) (Leiden 1974) 67–70; H. C. Brichto, On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement, in: HUCA 47 (1976) 19–55, bes. 22–36; N. Füglistler, Sühne durch Blut. Zur Bedeutung von Lev 17.11, in: Studien zum Pentateuch (FS W. Kornfeld, hrsg. G. Braulik) (Freiburg i. Br. 1976) 143–165; H. Gese, Die Sühne, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (Beiträge zur evang. Theol. 78) (München 1977) 85–106; B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMA NT 55 (Neukirchen – Vluyn 1982) 242–247; B. Lang, kpr, in: ThWAT 4, Lieferung 3/4 (Stuttgart 1982) 303–318.

Zur Bedeutung und Symbolik des Blutes im A.T. ganz allgemein: F. Vattioni (Hrsg.), Atti della settimana Sangue e antropologia biblica (Roma, 10–15 marzo 1980) (Centro studi Sanguis Christi, 1) 2 vol. (Roma 1981) (insbes. zum A. T. Beiträge von D. J. McCarthy, F. Vattioni, A. Penna, J. A. Soggin, R. Gelio, P. P. Zerafa).

dung für diesen Bezug zwischen dem Zeichen und der bezeichneten Sache, nämlich zwischen Blut und Erlassen von Schuld?² Mit einem Wort: warum ist Blut das *hauptsächliche Sühnezeichen* und *Sühnemittel* in der Liturgie des Heiligkeitgesetzes (H) und der Priesterschrift (P)?

2. Aufbau von Lev 17.10–12.

Eine Analyse von Struktur und Form der Stelle Lev 17.10–12 soll die Untersuchung eröffnen. V. 10–12 bilden eine Einheit, die sich von der vorhergehenden (V. 8 f.) und der folgenden (V. 13 f.) abhebt³.

Die Einheit V. 10–12 weist einen klar gegliederten, konzentrischen Aufbau auf: A – B – A':

A (V. 10) Kasuistisch formuliertes Verbot, Blut zu genießen.

B (V. 11) Begründung des Verbotes.

A' (V. 12) Wiederholtes Verbot, Blut zu genießen.

Die einzelnen Bausteine sind so beschaffen:

V. 10 in indefinitem Relativsatz die Tat und die Personen, auf die sich das Verbot erstreckt (Israeliten, Beisassen), die Tatfolge, in zwei Hauptsätzen, die in der 1. Person (Ich, mit JHWH als Sprechendem) gefaßt sind.

V. 11 zwei Begründungen des Verbotes (V. 11a, V. 11b–c), von denen die erste aus einem Nominalsatz, die zweite aus einem Verbalsatz besteht. Diesem sind ein finaler Infinitiv und ein Begründungssatz (V. 11c) angeschlossen; der letztere ist mit *ki* eingeleitet.

Da auch V. 11a mit *ki* anfängt und zwischen V. 11a und 11c terminologische und inhaltliche Berührungen bestehen (*näfäsch*, *dam*; das Blut als Träger des Lebens⁵), ergibt sich eine *konzentrische* Ordnung der Elemente: Begründung – Setzung JHWHs – Begründung (A – B – A').

V. 12 am Anfang eine Zitationsformel, die zeitlich wohl auf der gleichen Stufe steht wie V. 11b: »Ich habe das Blut gegeben«, V. 12 »Ich habe gesagt«, d. h. *zugleich* gibt JHWH das Blut auf den Altar und erläßt das Verbot, Blut zu verzehren⁶. Das Verbot des Blutgenusses wird für die Israeliten und für die

² Unter »Sühne« ist hier Schuldvergebung, unter »sühnen« Schuldvergebung bewirken verstanden. Weitere Präzisierungen und Unterscheidungen können für die Zwecke dieser Studie auf sich beruhen.

³ Dazu siehe K. Elliger, Leviticus, HAT 4 (Tübingen 1966) 219–221; Ch. Feucht, Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz (Theol. Arbeiten 20) (Berlin 1964) 30f.

⁴ Siehe Elliger, Leviticus (A. 2) 220f.; A. Cholewiński, Heiligkeitgesetz und Deuteronomium, AnBib 66 (Rom 1976) 19f.; Janowski, Sühne (A. 1) 245.

⁵ Zur Übersetzung von V. 11c siehe weiter unten Punkt 3.

⁶ Die Präterita: »ich habe euch gesagt« (V. 12 Perfekt; V. 14 Imperf. cons.) können vielleicht als das besondere, in direkter Rede gebrauchte Perfekt verstanden werden, das die erst *geschehende* Handlung als bereits *vollendete* Tatsache auffaßt, siehe Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik (Leipzig 28/1909) = (Hildesheim 1962) § 106 i, S. 322; P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique (Rom 1947) § 112f, S. 298. Man müßte dann übertragen: »deshalb sage ich (hiermit) den Söhnen Israels«. Eine solche

Beisassen indikativisch (wenn man will: in absoluter oder apodiktischer Formulierung) und in zwei selbständigen Hauptsätzen wiederholt.

Es handelt sich somit in Lev 17.10–12 um einen doppelt konzentrischen Aufbau in der Form einer russischen Puppe:

- | | | |
|-----------|---------------------------------------|----------------------------|
| V. 10 (A) | Verbot des Blutgenusses, | V. 11a (a) Begründung, |
| V. 11 (B) | Begründung: | V. 11b (b) Stiftung JHWHs, |
| | | V. 11c (a) Begründung, |
| V. 12 (A) | Wiederholtes Verbot des Blutgenusses. | |

Diese doppelt-konzentrische Form heben in kontrastierender Weise die beiden verwendeten Hauptbegriffe *dam* (Blut) und *näfäsch* (Seele, Leben) hervor. Denn während *dam* in V. 10, 11, 12 symmetrisch je 2 Mal in jedem der drei Verse vorkommt, finden wir *näfäsch* je 1 Mal in V. 10 und 12, 3 Mal aber in der Mitte, nämlich in V. 11:

	<i>näfäsch</i>	<i>dam</i>
V. 10	1	2
V. 11	3	2
V. 12	1	2.

Diese formale Struktur hat eine inhaltliche Entsprechung, was *näfäsch* anlangt: Von den 5 Verwendungen des Wortes bedeuten 3 »Person«, »Seele« (im Sinne von: »eine Gemeinde von 150 Seelen«) (V.10, 11b, 12), während 2 »Leben«, »Seele« (im Sinne von: »belebende, beseelende Macht«, die aus dem Fleisch etwas Lebendiges macht) meinen (V. 11a, c).

Schematisch dargestellt:

- V. 10 Person,
- V. 11a Leben,
- V. 11b Person (od. persönliches Leben von Personen),
- V. 11c Leben,
- V. 12 Person.

Daß *nafscht* – Suffixpronomen in V. 11c »eure Personen« meint, ergibt sich aus der Konstruktion: *kipper 'al* ist in den meisten Fällen mit der Bezeichnung einer Person (Nomen, Pronomen) verbunden, der die Schuld vergeben wird⁷. Der Plural

Auffassung legt die *analoge* Formulierung eines Gesetzerlasses in Num 18.23f nahe: (V. 23bβ): (A) Gesetz, (V. 24a): (B) Begründung des Gesetzes, (V. 24b): (A') erneuter Erlass desselben Gesetzes, eingeleitet mit einer Zitationsformel: »deshalb habe ich gesagt/sage ich zu ihnen«. Die Zitationsformel weist auf eine *soeben*, unmittelbar vor der Begründung ausgesprochene Anordnung zurück, nicht auf eine in weit zurückliegender Vergangenheit erlassene.

⁷ Dazu z.B. Metzinger, Substitutionstheorie (A. 1) 269; Moraldi, Espiazione (A. 1) 201–203, bes. 202; Janowski, Sühne (A. 1) 187. *Kipper 'al* kann auch bedeuten »Sühne, Vergebung wirken für eine Sünde«: so in Lev 4.35; 5.13,18; 19.22; Jer 18.23; Ps 79.9, siehe dazu den Exkurs I dieses Aufsatzes. *Kipper 'al* kann ferner *Sachen* als Komplement bei sich haben, die geläutert oder geweiht werden: Ex 29.36, 37; 30.10; Lev 8.15; 15.43; 16.10,16,18. *kipper 'al nafschtokäm* paßt nur zur *ersten* Verwendungsweise von *kipper 'al*: sühnen für Personen.

nefaschot steht somit am Platze einer Personbezeichnung, und ein Ausdruck für Personen paßt in den Kontext.

Wenn *'al nafschotekäm* statt dem einfachen pronominalen Ausdruck *'alekäm* gewählt ist, so wohl deshalb, weil damit die Bewahrung des *Lebens* hervorgehoben wird. Das ist ja der Sinn von Sühne, daß sie das durch Schuld verwirkte Leben rettet.

Die *mittlere* Position von V. 11b ist dadurch noch herausgehoben, daß sie allein den *Plural* (gegenüber je 2 flankierenden Singularen) aufweist.

Als Fazit ergibt sich ein Kern: V. 11b, um den sich ein innerer Ring: V. 11a und c, und ein äußerer Ring: V. 10 und V. 12, legen, so daß V. 11b deutlich die Pupille in der Iris des Auges ist.

Damit nicht genug des Konzentrischen! V. 10–12 bilden im Gefüge des ganzen Kapitels die Mitte. Denn VV. 2–9 behandeln Schlachten und Opfern von Haustieren, VV. 13–16 die Verwendung von erjagten und von zerrissenen oder tot aufgefundenen Tieren. VV. 10–12 liegen dazwischen als Wasserscheide und Verbindungsglied. Sie gelten nämlich für beide Abhänge: weder von geschlachteten und geopferten Haustieren noch von erjagtem Wild oder gerissenen Tieren *darf Blut genossen werden*. So fassen zwei Fälle die VV. 10–12 von vorne und zwei Fälle von hinten ein: VV. 2–9 die Schlachtung und Opferung von Haustieren, VV. 13–16 die Tötung von Wild durch Jäger und die Tötung von Tieren (wohl Haustieren und Wild) durch Raubtiere oder andere Ursachen. Es handelt sich nochmals um eine symmetrische Struktur: A – A', B, C – C', nämlich VV. 2–3; 8f.; 10–12; VV. 13f.; 15f. So ist V. 11b auch das Herz des ganzen Kapitels (Lev 17)⁸.

3. Die Bedeutung von Lev 17.11c.

Daß dieser Ausdruck als »durch das im Blut waltende Leben« verstanden werden muß, haben mehrere neue Arbeiten gezeigt⁹. Denn *eine Person* sühnen, d.h. ihre Schuld wegnehmen, wird nicht auf diese Weise (mit der Präposition *b*) gesagt; die *Septuaginta* vertreten nicht die Substitution: Blut des *Opfertieres* anstatt Leben des *Schuldigen*, sondern eine andere, nämlich: Blut des Opfertieres anstatt des *Lebens* des Opfertieres, d.h. das Blut des Opfertieres vertritt dessen Leben und sühnt als solches, nämlich *als Leben enthaltendes Blut*¹⁰. Wir können den Sachverhalt auf deutsch mit einem neugebildeten Wort ausdrücken: es ist das »Lebensblut«, das Sühne schafft.

⁸ *Dreigliedrig* ist das Verbot des Blutgenusses auch in Dt 12.23: Verbot, Begründung, wiederholtes Verbot (ohne Zitationsformel).

⁹ Siehe Metzinger, Substitutionstheorie (A. 1) 266–272, 353–358; Lyonnet-Sabourin, Sin (A. 1) 176–181; Füglistner, Sühne (A. 1) 144–146; Janowski, Sühne (A. 1) 244f.

¹⁰ Metzinger, Substitutionstheorie (A. 1) 358–364; Lyonnet-Sabourin, Sin (A. 1) 179; Moraldi, Espiazione (A. 1) 237–243, bes. 239ff.

4. Wie erklärt sich die sühnende Kraft des Leben enthaltenden Blutes? Reinigung, Darbringung oder göttliche Setzung?

Was macht nun aus dem in sich Leben tragenden Blut ein geeignetes Zeichen für die Sühne? Was ist die *Verwandtschaft* zwischen dem Zeichen, nämlich Blut, das Leben in sich enthält, und der bezeichneten Realität, der Tilgung von Schuld?

Die Frage wird dreifach beantwortet: Blut *reinigt* und *schaft neues Leben*; Blut ist eine *Darbringung*, eine Libation von Blut und damit von Leben, und als solche Opferspende bildet die Blutdarbringung die Lebenshingabe des Opfernden ab; Leben enthaltendes Blut hat sühnende Kraft auf Grund einer *positiven Setzung* Gottes, nicht auf Grund einer Verwandtschaft zwischen Lebensblut und Schuldtilgung.

Die erste Lösung stützt sich auf die mannigfaltige Verwendung von Blut zu *Weihen* und *Lustrationen* im exilisch-nachexilischen Ritual. Neben der sühnenden Funktion sind das ja die beiden andern hauptsächlichen Dienste, die das Blut im Kult leistet: es weiht und es reinigt¹¹. Es ist am einfachsten, Weihen und Reinigungen mittels Blut als Belebungs- und Lebensstärkung zu verstehen, da einerseits das Blut Leben zuführt, und da andererseits Ungeweihtes ohne Macht ist, und Beflecktes und Sündiges Lebenskraft eingebüßt hat. Aus dem Kontakt beider entsteht somit neue Lebenskraft. Sühnen und Reinigen sind auf diese Weise sachlich verwandt¹². Liegt es nicht nahe, die *Sühne mittels Blut* in Analogie zu *Weihe und Reinigung mittels Blut* zu verstehen, d.h. als eine durch das in sich Leben tragende Blut bewirkte Lebenserneuerung und -steigerung?¹³

Diese Analogie scheitert aber am vollzogenen Sühneritus. Das Blut wird ja nicht den Menschen appliziert, die durch ihre Sünde Lebenskraft verloren haben, im Unterschied zu den Weihen und Lustrationen, wo das Blut den zu Weihenden und Reinigenden Menschen (und Sachen) appliziert wird. Im Sühneritus wird das Blut vielmehr auf die Hörner des Altars gestrichen und gegen das Allerheiligste und im

¹¹ Blut als *reinigendes* Mittel: Lev 16.16, 18f (Altar und Heiligtum); 14.1–20 (Menschen von Aussatz); Ez 45.18–20 (Heiligtum und Altar), vgl. Num 19, wo es das Reinigungswasser mit Blut zu tun hat wegen des roten Karmesin, der Asche der roten Kuh, die mitsamt ihrem Blut zu Asche verbrannt worden ist, siehe Füglistner, Sühne (A. 1) 159; Blut als Mittel der Weihe: Ex 29.20f = Lev 8.23f (Priester); Lev 8.30 (priesterl. Gewänder); Ez 43.18–26 (Altar).

¹² So nennt das A.T. gelegentlich das Reinigen von Sachen »sühnen« (*kipper*), z.B. Lev 16.20; Ez 45.20 (Tempel); Ex 29.37; Lev 16.20; Ez 43.26 (Altar), etc., in Parallele mit Ausdrücken wie »reinigen«, »entsündigen« (*tiher, hitte*).

¹³ So Moraldi, Espiazione (A. 1) 247–250, 252; N. Füglistner, Die Heilsbedeutung des Pascha, StANT 8 (München 1963) 77–79; Füglistner, Sühne (A. 1) 151–164; vgl. Lyonnet-Sabourin, Sin (A. 1) 180 (Analogie zwischen Sühne durch Blut und Lustrationen und Weihen durch Blut); S. Mowinckel, Religion und Kultus, S. 83; D. J. McCarthy, The Symbolism of Blood and Sacrifice, in: JBL 88 (1969) 166–176, hier 167, 169 (»... Hebrew practice, where blood was the universal purifier and consecrator«, S. 167). Levine, Presence (A. 1) 68 unterstreicht mehr die *apotropäische* Kraft des Blutes.

¹⁴ Berühmt und vielzitiert ist Philo, De spec. leg. I, 205. Bei Philo ist diese Aussage jedoch vielleicht allegorisch gemeint: die Ausgießung des Blutes in der Liturgie versinnbildlicht die Lebenshingabe (die »Lebenslibation«) in der gelebten menschlichen Realität. Unter den neuen: Levine, Presence (A. 1) 68, der ausdrücklich von »blood libation« spricht.

Allerheiligsten selbst vor der Lade mit dem Sühnemal ausgesprengt, d.h. das Blut wird in die Gegenwart Gottes gebracht. Überspitzt formuliert könnte man sagen: das Blut wird in der Sühneliturgie nicht dem Schuldigen, dem von Lebensverlust betroffenen Menschen appliziert, sondern Gott! Das ist eine andere Verwendung des Blutes als die bei Weihen und Lustrationen, denn dort wird das Blut nicht vor Gott gebracht, sondern wie gesagt den ungeweihten und befleckten Sachen und Personen appliziert. Ist bei Weihen und Reinigungen der Sinngehalt der Blutapplikation die Neubelebung, so ist er offenbar bei der Sühne etwas anderes, da die Sühneliturgie das Blut anders verwendet, als es die Liturgien der Weihe und der Reinigungen tun.

Die zweite der genannten Lösungen ist alt,¹⁴ aber sie krankt an der Schwierigkeit, daß Blut auf dem Altar im exilisch-nachexilischen Ritual *nie als Libation* verwendet wurde.¹⁵ Denn wo Blut auf die Altarhörner appliziert, gegen den Altar oder gegen das Allerheiligste hin oder im Allerheiligsten selbst ausgesprengt, und wo es an den Altarfuß ausgeschüttet wird, da ist nie von einer *Darbringung*, einem *Spend-* oder *Gußopfer von Blut* die Rede.¹⁶ Die Blutverwendung in der Sühneliturgie ist demgemäß keine Darbringung von Blut und infolgedessen auch nicht von im Blut anwesendem Leben.^{16a} Daher ist sie wohl auch nicht Abbild für die Lebenshingabe des Schuldigen, der sein sühnendes Opfer darbringt. Denn im Sühneritus werden Blut und Leben weder hingegeben noch dargebracht, sie werden vielmehr *zu Gott gebracht*: eine Gabe aus dem dem Menschen frei Verfügbaren, zu seinem Gebrauch stehenden Gott darbringen und etwas Gott ausschließlich Vorbehaltenes, dem Menschen absolut Entzogenes und Verbotenes *in Gottes Gegenwart tragen* ist nämlich nicht dasselbe!

Die dritte Lösung¹⁷ setzt für Lev 17.11b–c eine reine, positive *Setzung JHWHs* ohne beigefügte Begründung voraus. Diese Auffassung ist allenfalls möglich, wenn man V. 11b–c isoliert und als eigene literarische Einheit betrachtet, die für sich allein existiert hat. Im Kontext der VV. 10–12 hat jedoch V. 11 als ganzer begründende Funktion. Diese Funktion erfüllt V. 11 dann am besten, wenn er in sich selbst und in allen seinen Teilen einsichtig und plausibel ist. So ist es wohl am

¹⁵ Blutspenden an Tote oder chthonische Mächte sind vielleicht in Lev 19.26; 1 Sam 14.34f; Ez 33.25 (»essen auf Blut«) gemeint, siehe *Füglister*, Sühne (A. 1) 151f, *D. J. McCarthy*, Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice, in: JBL 92 (1973) 205–207, 208f, *Levine*, Presence (A. 1) 68. Aber es handelt sich um eine verbotene rituelle Praxis, die dem *priesterschriftlichen* Ritual fremd ist.

¹⁶ *Moraldi*, Espiazione (A. 1) 249f. *Moraldi* entscheidet sich nicht in der Frage. – Siehe *Exkurs II!*

^{16a} Als Darbringung aufgefaßt bei *Médebielle*, Expiation (A. 1) 132–139; *Eichrodt*, Theologie, Teil 1 (A. 1) 100; *Gese*, Sühne (A. 1) 97–99, *Janowski*, Sühne (A. 1) 241f, 247 u. öfter; für *Gese* und *Janowski* ist die Lebenshingabe des Opfertieres, das getötet wird, das *Abbild der Lebenshingabe*, die der Schuldige selber vollzieht (inkludierende, stellvertretende Lebenshingabe des Opfertieres für den Schuldigen), indem er sich gleichsam *mit u. im* getöteten Tier an Gott hingibt, mit dem er durch das Blut des Sühnopfer-Ritus in Kontakt tritt.

¹⁷ *E. Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, FRLANT 64 (Göttingen 2/1964) 21; *Elliger*, Leviticus (A. 2) 228 Mitte: »man darf nicht fragen, wieso das Blut auf dem Altar solche Wirkung haben kann; Jahwe selbst hat es so geordnet, und das genügt«. Dagegen siehe *Cholewinski*, Heiligkeitgesetz (A. 4) 169. In etwas anderer Weise verneint *Brichto*, Slaughter (A. 1) 29–34, daß Blut an und für sich eine sühnende Kraft hätte. Nur der ganze Ritus, in welchem Blut verwendet wird, bewirkt Sühnung.

besten, man versucht die sühnende Wirkung des Blutes auf dem Altar aus bestimmten Gründen zu erklären, und erst dann, wenn dies nicht gelingen sollte, auf eine unerklärte, positive Setzung JHWHs zu schließen.

5. Die drei Dimensionen des Blut-Zeichens: *Abbild, Gnade, Hingabe.*

Nach Lev 17.11 besteht zwischen dem Blut auf dem Altar und der Vergebung von Schuld eine Verwandtschaft, ein Zusammenhang. Dieser läßt sich vielleicht in drei andern als in den oben genannten Dimensionen realisieren, nämlich erstens: Schuldvergebung muß *abgebildet* werden, damit sie feststeht und so der Schuldige mitsamt der ganzen Gemeinschaft ihrer gewiß werden kann; Schuldverlaß ist *freie Gnade JHWHs*; Schuld wird nicht automatisch getilgt, sondern verlangt die *Partizipation* des Schuldigen. Im Schnittpunkte dieser drei Dimensionen finden wir das *Blut als Zeichen*.

Lev 17.11b–c gibt Israel in der Tat ein Mittel, wie es Sühne erlangen kann, und zwar ein dingliches, sichtbares Mittel: das Blut auf dem Altar. Warum ist ein solches materielles Mittel notwendig? Es *bildet* durch ein äußeres, sichtbar vollzogenes Tun den *unsichtbaren Vorgang* der Schuldauflösung *ab*, und das Resultat dieser Abbildung ist die Sicherheit, daß die Schuld jetzt auch tatsächlich vergeben ist. Denn der anschauliche performative Vollzug eines Ritus kommt zu seinem Abschluß, und damit zeigt er sichtbar an, daß der unsichtbare Vorgang ebenfalls abgeschlossen ist. Ohne solchen sichtbaren abgeschlossenen Vorgang wüßte Israel ja nie, ob JHWH ihm wirklich vergeben hat! Woraus sollte es das auch sonst erkennen und ablesen können? Die Funktion des sichtbar vollzogenen Ritus ist es ja eben, das unsichtbar Geschehende nicht nur darzustellen, sondern gerade durch die sichtbare und kontrollierbare Darstellung real und gewiß zu machen. Das Unsichtbare ist das Unwißbare, während das sichtbar Vollzogene das Gewisse ist. Da es nun wesentlich, durchaus unabdingbar zur Schuldvergebung gehört, daß der Schuldige und die Gemeinschaft, zu der er gehört, sicher wissen, daß ihm vergeben ist¹⁸, gehört zur Schuldvergebung wesentlich und unabdingbar auch das *Zeichen*, das Pfand dieser Vergebung. Dieses Zeichen ist nach Lev 17.11b–c das *Blut* der Sühneliturgie.

Die zweite Dimension kommt in Sicht, wenn wir fragen: warum ist das sichtbare Zeichen, das die Schuldvergebung sicher erkennen läßt, gerade das Blut? Blut enthält Leben, und als solches, Leben enthaltendes Blut ist es Israel verboten, da das Leben ausschließlich Eigentum Gottes ist. Durch das im Blut anwesende Leben ist das Blut dem Profanbereich entnommen und gehört dem Bereich Gottes an¹⁹.

¹⁸ Hier scheint mir ein wichtiger alttestamentlicher *locus theologicus* der Vergebungs- und Heilsgewißheit zu liegen. Die Theologen von Lev 17 antworten auf diese Frage, indem für sie Schuldvergebung durch den Vollzug des sichtbaren, zu einem Abschluß gelangenden Ritus gewährt wird. Die abgeschlossene Gestalt des rituellen Vollzugs garantiert den Vergebungsvorgang.

¹⁹ Siehe dazu die zutreffenden Bemerkungen Médebielle's, Expiation (A. 1) 131f, Brichto's, Slaughter (A. 1) 28, McCarthy's, Symbolism (A. 13) 175: »blood belongs to the divine sphere«.

Das *Mittel der Schuldvergebung* ist dergestalt eine Sache, über die Israel *in keiner Weise verfügt*, die vielmehr der ausschließlichen Verfügungsgewalt Gottes unterliegt. Israel kann sich somit nicht bloß die Schuldvergebung nicht selber geben, es kann sich auch dieses sichtbare *Mittel* der Schuldvergebung nicht selber geben, weil es darüber überhaupt keine Verfügungsgewalt besitzt.

Die *Analogie* zwischen der Schuldtilgung und dem sichtbaren, dinglichen Mittel dieser Tilgung, nämlich dem Blut auf dem Altar, besteht nach alledem in der alleinigen *Kompetenz JHWHs*, über *beide* zu bestimmen: über die Vergebung von Schuld und über die Verwendung von Blut. Israel hat über beides keine Gewalt; es kann ja weder Vergebung als Recht einfordern noch darf es Blut nach eigenem Gutdünken gebrauchen.

Was heißt dies anderes, als daß Gott *frei* ist, zu vergeben, und daß dementsprechend das *Mittel* und *Zeichen* dieser Vergebung selbst nochmals diese Freiheit Gottes dokumentiert: nicht nur die Schuldauflösung ist gnadenhaftes, d.h. ungeschuldetes Geschenk des freien Gottes, sondern auch das *Zeichen*, das diese Auflösung abbildet, nämlich das Blut, gelangt nur deshalb in den Gebrauch Israels, weil Gott es ihm zur Verfügung stellt. Blut als Gefäß von Leben ist ein Medikament, das Israel selbst nicht herstellen kann noch gebrauchen darf, es sei denn, Gott der Pharmazeut und Arzt selbst übergebe es ihm zur Heilung der Krankheit der Sünde.

Die dritte Dimension ergibt sich aus der Herkunft des Blutes auf Israels Altar: es handelt sich ja ausschließlich um das Blut von Opfertieren. Anderes Blut, solches von erlegtem Wild, kommt in der Tat nicht in Frage. Israel muß daher Opfer darbringen, um das von JHWH geschenkte Mittel der gewissen Schuldvergebung zu ergreifen und anzuwenden.

Das Geschenk Gottes schließt die Forderung einer Gabe Israels ein, aber so, daß die *erste* Gabe diejenige Gottes, die aus ihr folgende diejenige Israels ist. Nicht die Gabe Israels löst als Antwort die Gegengabe Gottes aus, sondern umgekehrt: die Gabe Gottes braucht zu ihrer Realisierung eine Gabe Israels, so wie das Geschenk eines Buches zu seiner vollen Realisierung beim Beschenkten die Aufwendung von Zeit verlangt, der das Buch lesen muß, um dem Geschenk den vollen Sinn zu verleihen. Das ist keine an die Schuldvergebung geknüpfte, *vorausgehende* Bedingung. Das Angebot Gottes, Israel seine Schuld durch das Pfand des Blutes zu vergeben, ist voraussetzungslos. Aber es ist eine *sich* aus diesem Angebot *ergebende* Notwendigkeit für denjenigen, der das Angebot ergreifen will.

In diesem Licht betrachtet ist das Mittel des Blutes eine von JHWH gegebene Möglichkeit von Schuldvergebung, die Israel durch seine Opfer aktualisiert. Die Gabe Gottes ist eine ganze, aber eine potentielle Gabe, die der Realisierung durch Israel bedarf. Diese Realisierung besteht in einer Darbringung, nämlich in der Hingabe des Opfertieres²⁰. Das Geschenk Gottes löst ein Geschenk Israels aus; dem

²⁰ Nicht des Blutes! Nicht das Blut ist Opfergabe, sondern das Tier, welches als Opfer dargebracht wird, und dessen Blut dem Vollzug der Sühneriten dient, siehe *Moraldi*, Espiazione (A. 1) 249f u. *Exkurs II*. (Für *Eichrodt*, Theologie, Teil 1 (A. 1) 100 ist das *Blut* (= Leben) die eigentliche Gabe. Das ist unwahrscheinlich. Wenn der für Sünd- und Schuldopfer typische Blutritus ein *Darbringungsgestus* wäre, müßte er sich bei *allen* Gaben und Darbringungen finden.)

Geben Gottes muß das Geben des Menschen antworten (nicht umgekehrt!), damit die Gabe Gottes beim Menschen ankommen kann.

Die Realisierung von JHWHs Schuldvergebung besteht gerade deshalb in einer Opfergabe Israels, weil jedes Geben stets eine Aufwendung für den Beschenkten ist, die die Zuwendung des Gebers zum Beschenkten kundgibt. Das Geschenk ist ja eine *captatio benevolentiae*, ein *signum amicitiae* und eine *restauratio communio-nis*, je nach der Situation, in der das Geschenk überreicht wird. Die sich aus JHWHs geschenkter Schuldvergebung ergebende Forderung an Israel ist demgemäß ein *Zeichen der Zuwendung zu JHWH von seiten Israels*.

Es sei aber nochmals ausdrücklich auf die logische Ordnung und Abfolge der einzelnen Schritte im Vorgang der kultischen Sühne aufmerksam gemacht: JHWHs Schuldvergebung ist *zuerst*; es ist eine voraussetzungslose Setzung²¹, wie Lev 17.11b zeigt: »Ich habe das Blut auf den Altar gegeben, damit es für eure Personen Vergebung der Schuld erwirke«. Israel kann *danach* auf diese Gnade *antworten*, indem es sich durch seine Gabe nun seinerseits JHWH zuwendet. JHWHs Gnade, sein Vergebungsangebot, macht aber Israels Antwortgeschenk *erst möglich!* Gäbe Israel nämlich zuerst sein Geschenk an JHWH, bevor dieser ihm das Vergebungsangebot gemacht hätte, wollte also Israel mit andern Worten die Initiative ergreifen und JHWH durch Geschenke zuvorkommen und umstimmen, wüßte es nie, ob es seinen Zweck erreicht und JHWH ihm die Sünde wirklich erlassen hat! Die *Gewißheit* der Sündentilgung ist an JHWHs Initiative gebunden: nur wenn *Er* das Mittel bezeichnet, das Schuld wegnimmt, *weiß* Israel, daß seine Schuld durch die Anwendung dieses Mittels auch tatsächlich weggenommen ist! Die Anwendung des Mittels ist gleichzeitig Zuwendung zu JHWH, denn diese Anwendung ist ein Tun des Gehorsams und ein Geschenk, das dem Wunsch Israels nach wiederhergestellter Gemeinschaft sichtbare und greifbare Gestalt verleiht. Die in einem Geschenk zum Ausdruck gebrachte Zuwendung des Schuldigen zu JHWH entspricht dem Geschenk und dem Preis, den der Schuldige im zivilen Recht und bei Versöhnungen zum Zeichen seines guten Willens bezahlen muß, wie Gen 32.14–22; 33.1–11 und Ex 21.30 zeigen²².

²¹ D.h. eine *Gnade*, denn die Definition von Gnade ist ungeschuldetes, unverdientes, also ein im Hinblick auf den Beschenkten *voraussetzungsloses* Geschenk.

²² Der Leser möge diese Insistenz auf der *logisch-sachlichen* Ordnung von JHWHs Wirken und Israels Mitwirken an der liturgischen Sühne verzeihen. Sie ist deshalb notwendig, weil sie, so wesentlich wie sie ist, immer wieder mißverstanden wird, wie Reaktionen auf mein Buch: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im A.T.; mit einem Ausblick auf das N.T., BB 15 (Freiburg/Schweiz 1981), bes. S. 81–119, zeigen. Man versteht nicht, daß Gottes Schuldvergebung *voraussetzungslos* und *bedingungslos* erfolgt, Israel aber *gleichzeitig* eine Opfergabe darbringen *muß*. Die von Israel darzubringende Gabe geht jedoch Gottes Gabe nicht voraus, bedingt sie daher auch nicht, sondern *folgt* aus ihr als eine Konsequenz. Gottes Schuldvergebung (Seine Gabe) macht es erst möglich, daß Israel zu Ihm hinzutreten darf mit einem Geschenk in der Hand (Israels Opfergaben). Dieser Schritt Israels, den Gott *ermöglicht* hat, den aber Israel tun *muß*, und den nur Israel tun kann, dieser Schritt muß getan werden, damit die Gemeinschaft zwischen Gott und Israel wiederhergestellt ist. – Den Aspekt der Freiheit Gottes (der Gnade), der Gewißheit auf Seiten Israels und der persönlichen Partizipation des Sünders an der Sünde betont Eichrodt, Theologie (A. 1) Teil 1, S. 97–102, Teil 2 u. 3, S. 308–312.

Zusammengefaßt ergibt sich folgende Bedeutung des Blutes in der Sühneliturgie nach Lev 17.10–12: Insofern das Blut von Opfertieren ein dinglich-greifbares Mittel der Schuldvergebung im Vollzug eines Ritus ist, bewirkt es die Gewißheit, daß nach vollzogenem Ritus die Schuld wirklich aufgehoben ist. Insofern es Leben enthält, ist es menschlicher Verfügungsgewalt entzogen und der ausschließlichen Gewalt Gottes unterstellt, und als solches kein Schuldtilgungsmittel, das sich Israel selber geben könnte. Nur JHWH hat die Befugnis, es als solches Mittel einzusetzen, und so bringt es zum Ausdruck, daß die Schuldvergebung allein JHWHs Werk ist und nicht von Israel geleistet werden kann. Insofern Blut auf dem Altar zum Vollzug der Sühne schließlich für Israel nur durch Schlachtung von Opfertieren erhältlich ist, macht es Opfergaben nötig, die Israel JHWH darbringen muß, und die Israels Zuwendung zu JHWH in der materiellen Form von Geschenken verkörpern, für die der Schuldige aufkommen muß.

Negativ bedeutet das, daß es auf dem Niveau von Lev 17.10–12 und der mit ihm verwandten Texten weder die kathartische (reinigende) noch die Weihende (belebende) Kraft des Blutes ist, die es zum vorzüglichen Sühnemittel prädestiniert.

Es ist auch durchaus verständlich, daß neben Blut andere, unblutige Mittel der Schuldvergebung gebraucht werden wie Mehl, Weihrauch, Silber²³. Auch bei diesen Mitteln der Schuldauflösung kommt es entscheidend darauf an, daß Gott sie als solche einsetzt, so daß der Vollzug der Riten Gewißheit der tatsächlich erfolgten Sündenvergebung bewirkt. Das Blut als eine der ausschließlichen Kompetenz JHWHs vorbehaltene Realität ist unter den verschiedenen rituellen Mitteln freilich ein *besonders deutliches Zeichen*, weil es Israel gar nicht gehört und ihm zu nichts dienen darf. Dadurch wird die Herkunft der Schuldvergebung von Gott allein und entsprechend die Nicht-Leistung dieser Vergebung durch Israel besonders klar versinnbildet.

Was Lev 17.10–12 betrifft, so gehört V. 11b–c inhaltlich eng mit V. 10 und 12 (Verbot des Blutgenusses) zusammen. Denn das Verbot, Blut zum Genuß zu gebrauchen, bedeutet positiv, daß es der alleinigen Verfügungsgewalt JHWHs unterworfen ist, der es Israel zu schuldaufhebenden Zwecken gibt. Entzug und Gewährung von Blut bilden gemeinsam die Pfeiler, auf denen das Symbol des sühnenden Blutes aufruht: weil das Blut, Israel entzogen, JHWH gehört, ist es geeignet, Abbild der Gnade zu sein, wenn JHWH es Israel gewährt, um ihm Schuld zu vergeben: denn wie die *Vergebung* so kommt das *Leben*, das im *Blut* enthalten ist, ausschließlich von Gott. So kann man sich fragen, ob Lev 17.10–12 nicht schon von Anfang an als Einheit konzipiert worden ist. Dafür würde auch die eingangs geschilderte, planmäßig angelegte Struktur des Ganzen sprechen.

Im Licht des Blutsymbols der israelitischen Vergebungsliturgie betrachtet ist die Schuldvergebung eine bedingungslos gewährte Gnade Gottes, die Israel und der Schuldige kraft des vollzogenen Ritus empfangen, derer sie gewiß werden, und die eine Zuwendung (Umkehr) des Schuldigen zu Gott erfordert, die sich in der Darbringung einer Opfergabe konkretisiert.

²³ Dazu siehe Brichto, Slaughter (A. 1) 30–34, Schenker, Versöhnung (A. 22) 95–102, Feinmehl (Lev 5.11–13), Weihrauch (Num 17.6–15), Silber für die Tempelsteuer (Ex 30.11–16).

6. Auswertung im Hinblick auf das Neue Testament.

Das gewonnene Bild der liturgischen Sühne im Alten Testament vermag das Sühneverständnis im Neuen Testament zu beleuchten. Wie das geschieht, kann so skizziert werden:

1. Die liturgische Sühne ist im *Heiligkeitgesetz* und in der *Priesterschrift* an Bedingungen gebunden, die erfüllt sein müssen, damit die Sühneliturgie überhaupt zustande kommt: Sie gilt in der Tat nur für die *beiden Kategorien* erstens der *unbewußt* begangenen und daher *unabsichtlichen* Sünden²⁴ und zweitens der absichtlichen, aber *geheimen* Verfehlungen, die nur dem Täter selbst bekannt sind²⁵. Bei öffentlich bekannten und schamlos begangenen Sünden ist liturgische Sühne verboten, z. B. bei Mord²⁶. Bei geheimen Sünden entspricht die Zelebration einer Sühneliturgie einem *Geständnis* der Verfehlung²⁷. *Wiedergutmachung* von begangenen Unrecht ist ein unabdingbares Element der Sühneliturgie²⁸. Die Sühneliturgie befreit nach alledem von unabsichtlicher Schuld und ermutigt zum Bekenntnis verborgener Sünde; sie integriert den zwischenmenschlichen Aspekt der Wiedergutmachung geschehenen Unrechts in die Vergebungsliturgie; sie zieht eine Grenze gegenüber der Versuchung, im Vertrauen auf die ja immer mögliche kultische Vergebung das Böse – sozusagen als kalkuliertes Risiko – zu begehen, um es sich dann kultisch vergeben zu lassen²⁹.

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die *prophetische Kultkritik* in dieser differenzierten Vergebungstheologie wirksam geworden ist³⁰.

2. Das »Lösegeldwort« Mk 10.45 = Mt 20.28 hat als alttestamentlichen Hintergrund nicht die Sühneliturgie, sondern die *rechtliche Versöhnung*, genauer den Vergleich zwischen zwei streitenden Parteien³¹.

²⁴ So Lev 4.2,13f, 22f, 27f; 5.2–4, 15–19.

²⁵ So Lev 5.1, 21–26.

²⁶ So Num 15.30f; zur Interpretation vgl. *Schenker*, Versöhnung (A. 22) 109 mit A. 142. Notwendige Todesstrafe für Mord: Num 35.31–33.

²⁷ Lev 5.5 (persönliche Sünden, die entweder *bewußt*, V. 1, oder *unbewußt*, V. 2–4, begangen wurden und dem Täter allein bekannt sind), Num 5.6–8, bes. V. 7 (ebenso Lev 5.21–26, obgleich hier das Bekenntnis nicht genannt, aber von der Natur der Sache her impliziert ist), siehe auch *Eichrodt*, Theologie, Teil 1 (A. 1) 97f.

²⁸ Lev 5.16,23f; Num 5.7.

²⁹ Das wäre ein schamloses Vergehen, das in Num 15.30f von der Vergebung ausgeschlossen wird.

³⁰ Anders *J. Milgrom*, Cult and Conscience. The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance (Studies in Judaism in Late Antiquity, 18) (Leiden 1976) 119–123, der dem Sühneritus Reue und Umkehr entgegensetzt: bei den Propheten tilge die Umkehr die Schuld, während bei P der Begriff der Umkehr fehle und das Geständnis der Schuld nur als Teil des Vergebungsrituals vorkomme, so daß es das *Ritual* sei (nicht die Umkehr), die bei P die Sünden tilge. In Wirklichkeit ist jedoch für P der Vollzug des Sühneritus der liturgische, zeichenhafte Ausdruck der Umkehr!

³¹ Dazu *A. Schenker*, Substitution du châtement ou prix de la paix? Le don de la vie du fils de l'homme en Mc 10,45 par. à la lumière de l'Ancien Testament, in: La Pâque du Christ, Mystère du salut (Mélanges F.-X. Durrwell) (Lectio divina 112) (Paris 1982) 75–90.

Im Lichte dieses Wortes ist vielleicht auch das Brot- und Kelchwort des Abendmahlsberichtes zu verstehen: Der Menschensohn, bzw. Jesus bezahlt den höchsten Preis für die Vielen, die ihn selber nicht bezahlen können. Dieser *höchste* Preis ist das eigene Leben. Das Bild des Lösegeldwortes stellt die *Großherzigkeit* dar, mit der der Menschensohn bereit ist, zwischen Gott und die Vielen zu treten und jeden, auch den höchsten Preis zu zahlen, um die Vielen mit Gott zu versöhnen.

In den *Abendmahlsworten* über Brot und Wein kommt dann darüber hinaus die Tatsache zum Ausdruck, daß Jesus diesen Preis wirklich bezahlt: aus dem *Bild* des Lösegeldwortes wird *Realität*, an der die Jünger real Anteil bekommen, indem sie Brot und Becher aus der Hand Jesus empfangen.

3. Bei *Paulus*³² und *Johannes*³³ kommen Wendungen vor, die den Tod Jesu eindeutig als *liturgische Sühne* zu fassen suchen. An solchen Stellen verbindet also eine Analogie den Tod Jesu mit der kultischen Sühne des alten Israel. Aus den vorausgehenden Erwägungen zur kultischen Sühne läßt sich verstehen, was zwischen den beiden Realitäten *vergleichbar* und *ähnlich* ist: Es ist erstens das aufgerichtete *Zeichen* der Vergebung. Dafür ist Röm 3.25 besonders typisch. Es erlaubt die Gewißheit des Glaubens, daß im gekreuzigten Gesalbten Vergebung der Sünden geschenkt wird. In vergleichbarer Weise war der altisraelitische Sühnekult ein von Gott gegebenes Zeichen gewesen, an das die Vergebung selbst und die Vergabungsgewißheit gebunden war.

Ferner ist diese Vergebung und dieses Zeichen der Vergebung, der Tod des Gesalbten, *voraussetzungslose Gnade Gottes*, die Seiner Liebe entspringt, d. h. die nicht aus einem Recht und Anspruch auf Seiten von uns Menschen folgt, sondern aus Gottes Initiative und Liebe³⁴. In gleicher Weise hatte Gott in der alttestamentlichen Sühneliturgie ein Zeichen der Vergebung bestimmt, das sich die Israeliten nicht selber geben konnten, nämlich das ihnen verbotene Blut. Sowohl die Vergebung als auch das Zeichen dieser Vergebung kamen von Gott her, als freie Geschenke, auf Israel zu. Dies gilt nach *Paulus* in besonderer, überschwenglicher Weise für Christus: Gott bestimmt als Zeichen die Hingabe Seines Sohnes. Wie hätten Menschen je ausdenken oder gar verlangen können, daß ihnen nicht nur vergeben wird, sondern daß ihnen durch dieses Zeichen des hingegebenen Sohnes Schuldtilgung geschenkt wird?³⁵

Schließlich forderte die alttestamentliche Sühneliturgie eine *Zuwendung zum vergebenden Gott*, die sich in der Opfergabe, dem Bekenntnis und in der Wiedergutmachung angerichteten Schadens konkret äußerte. Kultisches und Ethisches trugen gemeinsam dazu bei, das Verlangen nach Entlastung von Schuld und die Umkehr konkret werden zu lassen.

³² Röm 3.25; 2 Kor 5.21, und siehe *Lyonnet-Sabourin*, Sin (A. 1) 155–166, 185–289.

³³ 1 Jo 2.2; 4.10.

³⁴ Röm 5.6–11; 8.32; 2 Kor 5.19–21.

³⁵ Vgl. 1 Kor 2.7–9.

Eine ähnliche *Partizipation* sieht auch *Paulus* vor: Zunächst ist der Glaube die Annahme der Vergebung Gottes in ihrem angebotenen Zeichen, nämlich Christus³⁶. Dieser Glaube hat eine *sakramentale* Seite³⁷, er hat aber auch eine *ethische* Dimension der Hingabe und Umkehr.³⁸ Mehr noch, er führt uns zu einer innigen, geheimnisvollen Vereinigung mit dem gekreuzigten Sohne Gottes³⁹; in dieser *mystisch* zu nennenden Vereinigung empfangen die Gläubigen die Befreiung von Schuld, nämlich die Gerechtigkeit.

Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß die alttestamentliche Sühneliturgie eine zeichenhafte oder sakramentale Vergebung der Schuld entfaltet hatte, die es *Paulus* (und auch *Johannes*⁴⁰) ermöglichten, den Tod Jesu als Sühne zu verstehen, d. h. als das Zeichen der vergebenden Gnade Gottes, durch das Er die Menschen mit sich versöhnt.

7. Exkurs I

J. Milgroms und *H. C. Brichtos* Interpretation von Lev 17.11.

Nach *Brichto*, *Slaughter* (A. 1) 27–38 bedeutet Lev 17,11c: »denn es ist das Blut, das als Sühnepreis (*kofer*) für das (genommene) Leben (eines Tieres) dient«. *Kipper* entspricht als Verb dem Nomen *kofer*, und dieses gehört in den Vorgang der *compositio*, bei der ein Ausgleich durch die Bezahlung einer Abgeltung (*kofer*) zustandekommt. Das Blut ist der *kofer*, den die Israeliten für das zerstörte Leben eines Tieres an JHWH, den Herrn der Tiere und Schöpfer und Eigentümer des Lebens, zum Entgelt für die Tötung bezahlen.

Brichtos Erklärung des *kofer* als *quid pro quo* im Vollzuge einer Versöhnung (*compositio*), bei der eine Abgeltungszahlung (*quid*) für einen angerichteten Schaden – oder präventiv für eine vorzunehmende Handlung – (*pro quo*) bezahlt wird, um die Beilegung des Zwistes zu erreichen, entspricht der Interpretation, die ich selber, leider ohne *Brichtos* Ausführungen zu kennen, in: Versöhnung (A. 22) 55–19 und in: Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24, OBO 42 (Freiburg/Schweiz-Göttingen 1982) 16–23, ferner in: *koper et expiation*, in: *Biblica* 63 (1982) 32–46, entworfen und begründet habe.

Aber *Brichtos* Interpretation von Lev 17.11 ist m.E. aus folgenden Gründen unmöglich:

1. Sie ist *sprachlich* unmöglich. Denn die Präposition *b* beim Verbum *kipper* bezeichnet immer das *Mittel*, durch das im nicht-kultischen, zivilen Bereich die *compositio* zustandekommt, wie Gen 32,21 zeigt, und durch das im kultischen Bereich die *compositio*, nämlich die Sündenvergebung bewirkt wird, wie Lev 5.16; 7.7; 19.22; Num 5.8 klar erweisen.

³⁶ Röm 3.25.

³⁷ Röm 6.1–19.

³⁸ Ebd., ferner Röm 12.1f.

³⁹ Gal 2.19f; Phil 1.21; 3.8–12.

⁴⁰ Zu *Johannes* (siehe oben A. 33) wären analoge Feststellungen wie zu *Paulus* zu machen. Vgl. *Lyonnet-Sabourin*, *Sin* (A. 1) 148–155.

Es gibt kein Beispiel, wo *b* bei *kipper* einen andern als *instrumentalen* Sinn hätte. Umgekehrt wird die *Tat*, für welche *kofer* bezahlt werden muß (in *Brichtos* Terminologie das *pro quo*) mit *kipper 'al* oder *min* (privatives *min*) ausgedrückt, nie jedoch mit *b*; Beispiele für *kipper 'al* sind Lev 4.35; 5.13, 18,26, mit *min* Lev 4.26 (parallel zu 4.35!); 16.16; 19.22. (Der Vollständigkeit halber sei hinzugefügt, daß die Präposition *b* gelegentlich bei *kipper* auch *lokale* Bedeutung hat: Lev 6.23; 16.17,27.) Siehe zum Ganzen *Moraldi, Espiazione* (A. 1) 201–203.

Wäre *b-näfäsch* in Lev 17.11c das vernichtete Leben eines Tieres, für das Blut als *kofer*- oder *compositio*-Zahlung gegeben werden müßte, so dürfte nach alledem nicht die Präposition *b*, sondern es müßte *'al* oder *min* stehen.

2. In Lev 17.11c ist *Brichtos* Interpretation *sachlich* unmöglich. Denn Blut und Leben sind ineinander verwoben, ja sogar miteinander *identifiziert* (Dtn 12.23; Gen 9.4; Lev 17.14). Blut und Leben lassen sich daher voneinander nicht trennen. Aus diesem Grund kann nicht das eine für das andere als Abgeltung gegeben werden, denn man hat das eine nie ohne das andere; man hat nie vom Leben getrenntes Blut!

Selbst wenn man *näfäsch* in Lev 17.11c als das individuelle Leben jenes Opfertieres auffaßt, das geschlachtet wird, ist sein Blut kein möglicher Preis an JHWH, denn wie will der schlachtende Israelit das individuelle Leben vom Blut dieses Tieres abziehen, so daß er zwei Realitäten: das *Leben*, für das er einen *compositio*-Preis an Gott entrichten will, und den *compositio*-Preis selber, das *Blut* (in *Brichtos* Begrifflichkeit das *quid*) getrennt in Händen hätte? *Quid* und *pro quo* sind ineinander verflochten.

Ferner: wenn man Blut und Leben trennen könnte, würde daraus folgen, daß man *das Blut auch essen dürfte*, denn als von Leben befreites Blut wäre es nicht mehr länger verboten, ist doch der einzige Grund des Blutgenuß-Verbotes der Umstand, daß Blut Leben enthält.

3. Wenn weggenommenes Leben eine *compositio*-Zahlung an Gott, den Herrn der Tiere und den Schöpfer des Lebens erheischte, müßte das auch für erlegtes Wild gelten. Das im Falle des Wildes zur Erde geschüttete und zugedeckte Blut kann ja nicht als Sühne, nie als kultisch an JHWH bezahlte Abgeltung für die Tötung eines Tieres aufgefaßt werden. Es ist vielmehr der *Nicht-Gebrauch* des Blutes, das nicht vor Gott gebracht wird. Die Tötung von Tieren erfordert also nicht *eo ipso* den an Gott zu entrichtenden Preis des Blutes. Hätte das Blut auf dem Altare die Funktion, eine Kompensation für die Tötung des Tieres als solcher zu sein, so müßte alles Blut, auch das Blut von Jagdtieren, nicht nur das Blut opferbarer Haustiere auf den Altar gebracht werden. Denn JHWH gehört alles Leben, wie das Leben des opferbaren Viehs so auch das Leben des nicht opferbaren Wildes, siehe Ps 50.8–12.

4. Auch die oben unter Punkt 2 beobachtete regelmäßige Struktur von Lev 17.11 würde in *Brichtos* Sicht der Dinge unregelmäßig werden: *näfäsch* würde in V. 11a das Leben als belebende Macht (>the life-essence« bei B.), in V. 11b das persönliche Leben der Israeliten, in V. 11c das individuelle Leben des geschlachteten Tieres bedeuten, während in unserem Aufbau V. 11a und 11c symmetrisch sind und das

Leben als belebende Macht meinen und V. 11b mit dem Leben der Israeliten im Plural einrahmen.

Milgrom, Prolegomenon (A. 1) 152f. und *Brichto*, Slaughter (A. 1) 27 ff., 34, der *Milgrom* folgt, deuten ferner Lev 17.10–12 auf die *Šelamim*-Opfer allein. In Lev 17.3f ist von der Schlachtung von Opfertieren zum Zwecke der Fleischnahrung die Rede. Daher lautet das Verbot, man dürfe kein Blut *essen*, nicht trinken. Gemeint ist nämlich das *Verzehren von Fleisch zusammen mit Blut*, nicht das Trinken von Blut allein. Das einzige Opfer nun, wo das Fleisch von allen Opferteilnehmern, ob Priester oder Laien, gemeinsam gegessen wird, ist das *Šelamim*-Opfer. Das Blutgenuß-Verbot ist infolgedessen nur für die *Šelamim*-Opfer sinnvoll und verständlich, da bei den anderen Opfern ein Verzehren von Opferfleisch für die nicht-priesterlichen Teilnehmer – ja, beim Brandopfer überhaupt für alle Teilnehmer – ausgeschlossen ist.

Die Schwierigkeit, die *Milgrom* sogleich nennt, ist bei dieser Erklärung der Umstand, daß den *Šelamim*-Opfern keine sühnende Wirkung zugeschrieben wird – im Unterschied zu Brand-, Sünd- und Schuldopfern. Wie paßt dann V. 11, der von der sühnenden Wirkung des Blutes auf dem Altar spricht, als Begründung zu dem Blutgenuß-Verbot von Lev 17.10 und 12, das sich nur auf die *Šelamim*-Opfer bezieht, die nicht sühnen? Sowohl *Milgrom*, Prolegomenon (A. 1) 154–156 als auch *Brichto*, Slaughter (A. 1) 17–29, 34 erklären diese widersprüchlich scheinende Tatsache so, daß sie 1. bemerken, das Blut auf dem Altar sei die Sühne für die Tötung des für das *Šelamim*-Opfer geschlachteten Tieres, und 2., daß nur das *Šelamim*-Opfer diese Sühne durch das Blut auf dem Altare kennt. (Die Auffassung von Sühne unterscheidet sich bei den beiden Autoren; bei *Brichto* ist sie eher im oben skizzierten Sinne juristisch, bei *Milgrom* sakramental reinigend, aber dieser Unterschied beeinträchtigt ihre Übereinstimmung in den genannten beiden Punkten nicht.)

Diese Sicht der Dinge läßt sich jedoch aus den folgenden Gründen nicht aufrechterhalten, wie mir scheint:

1. Es wurde oben gegen *Brichtos* Interpretation von Blut als Abgeltungspreis für das hinweggenommene Leben des Opfertieres schon eingewendet, daß das Blut des Opfertieres nicht als Entgelt für dessen Leben fungieren kann, weil sein Blut und sein Leben nie geschieden werden können. Es ist ja nicht so, daß das Leben hinweggenommen wird und das Blut bleibt, sondern *im Blut ist das Leben*. Die Vorstellung, man gebe Blut als Ersatz für Leben des Opfertieres, als Sühnepreis, ist unmöglich, weil Blut und Leben eine unauflösliche Einheit bilden.

2. Es ist richtig, daß Lev 17,3f. das *Šelamim*-Opfer im Auge hat, da es dort um Schlachtungen zum Zweck der Fleischgewinnung geht. Das heißt indessen keineswegs, daß auch die folgenden Abschnitte: V. 8f., V. 10–12, V. 13f., V. 15f. vom *Šelamim*-Opfer handeln. Diese Sektionen haben eine *allgemeine Gültigkeit*. Das wird aus folgenden Beobachtungen klar:

a) V. 3f. hat es mit geschlachtetem Vieh (Haustieren) zu tun, V. 13f. mit erlegtem, nicht opferbarem Wild, V. 15f. mit gerissenen Tieren, gleichviel ob Vieh oder Wild, die nicht von Menschenhand getötet wurden. Das sind die *drei* Quellen,

aus denen überhaupt Fleisch bezogen werden kann: Vieh, das man selber schlachtet; Wild, das man selber erlegt; Vieh oder Wild, das man getötet und daher verblutet findet.

Lev 17 hat daher eine *umfassende* Perspektive: *alles* Fleisch, woher immer es komme, unterliegt dem Verbot des Blutgenusses.

b) V. 8f. spricht *allgemein* vom Brand- und Schlachtopfer. Beim Brandopfer verzehren weder Priester noch Laien das Fleisch des dargebrachten Tieres. Das Paar »Brand- und Schlachtopfer« meint in einschließendem Sinn alle Opferdarbringungen. Das macht der Kontext deutlich, denn er verbietet Opferdarbringungen an anderer als an der legitimen Stätte. Es soll sicher nicht gesagt werden: Brand- und *Šelamim*-Opfer sollt ihr an der allein legitimen Stätte darbringen, während ihr alle *andern* Opfer irgendwo anders darbringen dürft. Die Legitimität der Opferstätte ist selbstverständlich die Bedingung für *alle* Opferdarbringungen, d.h. für Brand-, *Šelamim*- und alle andern Opferarten!

V. 8f. weitet somit die Perspektive von V. 3f. auf alle andern blutigen Opfer aus. Es ist das natürlichste, V. 10–12 auf den unmittelbar benachbarten Kontext, nämlich V. 8f. zu beziehen, der *alle* Opferarten meint, nicht nur das *Šelamim*-Opfer. So ist das Blut auf dem Altar, welches V. 11b nennt, das Blut aller blutigen Opferdarbringungen in Israel.

c) Das Blutgenußverbot ist *absolut* gültig, wie Lev 17.13f., aber auch Lev 7.26f. und Dtn 12.16, 23–25 zeigen, und wie allgemein anerkannt ist. Ihm sind nicht nur die am *Šelamim*-Opfer teilnehmenden Laien, sondern auch die Priester unterworfen, die bei andern Opfern einen ihnen vorbehaltenen Anteil erhalten, ebenso wie die Jäger, wenn sie das Wild zum Essen zubereiten und Fleisch essen.

Dementsprechend ist die Begründung in V. 11a und 14 absolut. Sie gilt für alles Fleisch (V. 14) und alles Blut (V. 10), ob es von opferbaren oder nicht-opferbaren Tieren stammt. Entsprechend ist die zweite Begründung in V. 11b–c nicht restriktiv auf nur eine Opferart, die der *Šelamim*, einzuschränken, sondern so absolut wie möglich zu nehmen und auf das Blut aller Opferarten auszudehnen.

8. Exkurs II

Wird Blut im altisraelitischen Kult als Opfergabe aufgefaßt und dargebracht?

Die Frage, ob die altisraelitische Liturgie Blut je als Opfergabe im eigentlichen Sinne aufgefaßt habe, nämlich als eine Libation von Blut oder als Blutopfer (analog zu einem Tier-, Menschen-, Erstlings-, Haaropfer usw.), bedarf zu ihrer Beantwortung einer besonderen Untersuchung des Verbs *qrb hif*, das zur alttestamentlichen Opferterminologie gehört, und das auch mit *Blut* als *Objekt* verwendet wird (Lev 1.5; 9.9; mit Blut und Fett in Lev 7.33; Ez 44.7, 15). Denn im Zusammenhang mit den *Opfern* bedeutet dieses Verb sehr oft das eigentliche Darbringen der Opfergabe, d.h. den Vollzug des Opfers, die Übereignung der Opfergabe an Gott. Müssen wir daraus schließen, daß Blut (und Fett) ebenfalls Opfergaben sind neben anderen Opfergaben, also neben den Opfertieren selber und neben den vegetabilischen

Erzeugnissen der Speise- und Spendopfer? Bezeichnen die vier genannten alttestamentlichen Stellen einen Ritus, durch den die Priester Blut (und Fett) als Opfermaterie im eigentlichen Sinn darbringen?

Im *profanen* Sprachgebrauch bedeutet das Verb *qrb hif* »bringen, hinbringen, abliefern« (z.B. Ri 3.17f; 5.25). Im *liturgischen* Sprachgebrauch hat es als Objekt *Sachen* und *Personen* bei sich. Bei den *Sachen* sind es meistens die Opfergaben als solche, aber gelegentlich auch Dinge, die keine Opfergaben sind, sondern *Weihegaben*: in Nu 16.17; 17.3f sind es die Weihrauchfässer, deren Metall als Altarbekleidung verwendet wird, während nach Lev 16.20 der Bock für *Azazel*, der ja kein Opfertier ist, einem bestimmten kultischen Zweck zugeführt wird, und in Lev 2.13 wird das Salz, das als solches keine Opfermaterie, aber als Beigabe zu Opfern unentbehrlich ist, herbeigebracht.

Personen treten ebenfalls mehrfach als Objekt von *qrb hif* auf, so in Lev 7.35; Nu 8.10; 16.5,9 (zu Priestern bestimmen); Nu 5.16 (an einer Frau einen Ritus vollziehen, der vor JHWH im Heiligtum stattfindet). Alle diese Personen sind keine Opfergaben, sondern werden geweiht.

Aus dieser Übersicht ergibt sich als Bedeutung von *qrb hif* »heran-, hinbringen (zu heiligem Gebrauch)«, und das kann »darbringen« sein, wenn dieser heilige Gebrauch eine *Opferdarbringung* ist; es kann aber auch weniger spezifisch »weihen«, »zu rituellem Vollzug bereitstellen« heißen, wenn der sakrale Gebrauch *etwas anderes* als eine Opferdarbringung ist. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Verb in der Liturgie das Hinbringen zu heiligem Gebrauch *bedeutet* und mit dieser Bedeutung mehrere, *verschiedene* rituelle Vollzüge *bezeichnet*, nämlich das vorausgehende Heranbringen und das eigentliche Darbringen von Opfern, das Weißen verschiedener Kategorien von Personen und das Weißen mehrerer Kategorien von Sachen.

Die *Septuaginta* haben denn auch als Wiedergabe von *qrb hif* in den meisten Fällen das unspezifische *προσάγειν* gewählt, das »hinbringen« *bedeutet* und verschiedene sakrale Vollzüge *bezeichnen* kann. Dieses Verbum *προσάγειν* im kultischen Sprachgebrauch auf das spezifische Darbringen von Opfern einzuengen, wie es K. L. Schmidt in: TWNT 1 (Stuttgart 1933) 131f tut, verfehlt die Sachlage. Dies geschieht auch in all jenen hebräischen Wörterbüchern, die für den kultischen Gebrauch von *qrb hif* nur die Bedeutung »darbringen«, englisch »to offer« kennen, z.B. bei L. Köhler – W. Baumgartner, *Lexicon in V.T. libros* (Leiden 1958) 852b; W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das A.T.*, bearbeitet von F. Buhl (Leipzig 171921) 726a; J. Kühlewein, *qrb* sich nähern, in: THAT 2 (München – Zürich 1976) 679.

Andere Wörterbücher stellen die Verhältnisse sachgemäßer dar, etwa die engl. Übersetzung von Gesenius: F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the O.T.* (Oxford 1968) 898a: »as term. techn. (c. 158 t.), chiefly in Ez, HP, *bring near*, of presenting, dedicating, or offering to Y.«; E. König, *Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum A.T.* (Leipzig 671936) 418a–b.

Für Lev 1.5 ergibt sich aus dieser Bedeutungsbestimmung von *qrb hif*, daß diese Stelle nicht die Darbringung von Blut als einer Opfermaterie meint, wie etwa ein

Opfertier oder wie Wein beim Spendopfer die Opfermaterie sind. Das Verb meint hier vielmehr die Überstellung des Blutes zu einem bestimmten heiligen Brauch, der in Lev 1.5b ja auch sogleich im einzelnen beschrieben ist.

R. Rendtorff, Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel, WMANT 44 (Neukirchen-Vluyn 1967) 90–92, 101f, 113f bespricht die Bedeutung von *qrb hif* und unterscheidet eine allgemeine Bedeutung »das Veranstellen des Opfes« (S. 90) von einer spezielleren »ein vom Priester zu vollziehender Akt« (S. 91), während er die Verwendung des Verbs mit dem Blut als Objekt in Lev 1.5 nicht als Darbringung von Blut, sondern als Herzubringen von Blut versteht, das zusammen mit seinem Sprengen die *beiden Teile* des gesamten Blutritus beim Brandopfer ausmacht (S. 101). Für dieses Herzubringen von Blut werden überdies an andern Stellen auch andere Verben gebraucht. Jedenfalls faßt er Lev 1.5 nicht im Sinne einer Blut-Darbringung, sondern im Sinne eines Heranbringens von Blut auf.

Daß das Verb mit seinem Objekt Blut *diese Bedeutung* in Lev 9.9 aufweist, macht der Kontext klar: »Aarons Söhne werden das Blut *zu ihm* (sc. zu Aaron) hinbringen, er wird den Finger dareintauchen...«

In Ez 44.7 sind Blut und Fett in altertümlicher Weise als Nahrung Gottes bezeichnet, weil sie die bei allen Opferarten *Gott vorbehaltenen* Teile des Opfertieres sind. Dieses Blut und dieses Fett sind hier nun auch Objekt des Verbs *qrb hif*. Die Wendung bezeichnet den absoluten Entzug von allem Blut und Fett aus menschlichem Gebrauch und ihre Überführung in die ausschließliche Nutzung Gottes, der Sich beides vorbehalten hat.

Das ist nicht dasselbe wie »Blut und Fett *darbringen*«: *qrb hif* mit einem *Opfertier als Objekt* bezeichnet entweder den ganzen Opfervorgang oder die Bereitstellung des Opfertieres zur Schlachtung, auf die dann bei bestimmten Opfern die Verteilung der Opferanteile an Priester und Opferteilnehmer folgt. Daher kann eine *Totalübereignung* der Opfertiere an Gott nicht gemeint sein. Anders, wenn *qrb hif* mit *Blut und Fett als Objekt* auftritt. Hier bezeichnet die Wendung die *Totalübereignung* dieser beiden Materien von Blut und Fett an Gott. Das Verb *qrb hif* geht also zwei Verbindungen mit *verschiedener Bedeutung* ein, je nachdem, ob *Blut und Fett* oder ob ein *Opfertier* sein Objekt ist. Im ersten Fall bedeutet die Wendung, daß Israel den *Vorbehalt anerkennt*, den Gott auf alles Blut und Fett gelegt hat, so daß beides jedem menschlichen Gebrauch entzogen ist und niemals als Opferanteil an Priester oder Opferteilnehmer verteilt werden darf. Denn beides hat Gott ausschließlich Sich selber vorbehalten, und so liefert Ihm Israel beides gleichsam ab.

Im zweiten Fall bedeutet die Wendung, daß Israel von seinen opferbaren Tieren eines heranbringt, um es nach den vorgeschriebenen Bräuchen als *Opfer darzubringen*.

Überdies würde die Interpretation von *qrb hif* mit Blut und Fett als Objekt in Ez 44.7 als *Darbringung einer Opfergabe* zu dem Widerspruch führen, daß innerhalb *desselben Opfervorgangs zwei Darbringungen* stattfinden würden: zuerst die Darbringung des ganzen Tieres und darauf die Darbringung seines Blutes und Fettes.

Dasselbe gilt auch für die beiden andern Stellen, wo *qrb hif* Blut und Fett als Objekte bei sich hat: Lev 7.33; Ez 44.15. Als Ergebnis zeichnet sich die Folgerung deutlich ab, daß Blut als Objekt von *qrb hif* nirgends als Opfermaterie aufgefaßt ist, die dargebracht würde, wie ein opferbares Tier oder Erzeugnisse des Bodens in bestimmten Riten als Opfer dargebracht werden. Da das Blut aber auch nirgend als Spendopfer (*näsäk*), Darbringung (*qorban*), Gabe (*mincha*) od. dgl. heißt, drängt sich der negative Schluß auf, daß Blut nicht als Opfergabe betrachtet wurde.

Die Riten der Sühneliturgie verwenden dementsprechend das Blut nicht als Gabe Israels an Gott, sondern offenbar als Gabe von Gott an Israel, wie Lev 17.11 es ja auch ausdrücklich sagt. Obschon das Blut Sitz des Lebens ist, eignet es sich daher nicht zur *Abbildung der Lebenshingabe* (der »Lebensdarbringung«) des sühnenden Israeliten, weil das Blut und damit das in ihm enthaltene Leben in der altisraelitischen Liturgie gar nicht dargebracht werden: Israel anerkennt vielmehr den *Vorbehalt*, den Gott auf alles Blut mit dem in ihm pulsierenden Leben gelegt hat, so daß Israel es nur in der von Gott selbst ermöglichten, von Ihm autorisierten Weise verwendet.

qrb hif mit Blut (und Fett) als Objekt wird nach alledem am besten wie folgt verstanden und wiedergegeben: »das Blut (und Fett) herbringen«.

ADRIAN SCHENKER

Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog

1.

ZUR EINFÜHRUNG

Der Dekalog ragt wie ein hoher Gipfel sowohl aus dem Massiv des Pentateuchkontextes als auch aus den Höhenzügen der Theologiegeschichte heraus. Und wie ein Gebirgsgipfel ist er das Ergebnis einer langen Entstehungsgeschichte, deren Phasen sich aus der Endgestalt nicht ohne Mühe bestimmen lassen. Kein Wunder, daß sich die Exegese bis in die jüngste Zeit hinein mit Vorliebe die geologische Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte zur Aufgabe machte¹. Darüber sollte aber der *Inhalt*, die *sachliche* Bedeutung des Textes nicht vergessen werden, denn auf diese Bedeutung kommt es dem lesenden und hörenden Menschen am Ende an. Die folgenden kurzen Beobachtungen und Erörterungen möchten somit bescheidene Beiträge zu einem sachgemäßen Verständnis der zehn Gebote liefern.

¹ Die Literatur zum Dekalog führe ich hier auch nicht annähernd vollständig an. Sie ist mit großer Vollständigkeit geboten in der letzten großen Monographie zum Dekalog: L. HOSSFELD, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45) (Freiburg/Schweiz – Göttingen 1982), und jüngst weitergeführt bei F. CRÜSEMAN, *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive* (Kaiser Traktate 78) (München 1983).

2.

DER PROLOG (Ex 20.2 = Dtn 5.6)

Dunkel an diesem Prolog ist seine Funktion. Ist es eine *Selbstvorstellung*², ist es eine *Hobeitsaussage*³ oder eine *Huldformel* JHWHs⁴? Der Kontext legt keine Selbstvorstellung nahe, denn es kann kein Zweifel darüber bestehen, wer hier redet. Gegen eine Selbstvorstellung im Sinne *Zimmerlis* an dieser Stelle, zu Beginn des Dekalogs, spricht namentlich die Tatsache, daß bei Gesetzen aus JHWHs Mund die Sätze wie «Ich bin JHWH», «Ich bin JHWH, dein Gott», «Ich bin JHWH, dein Gott, der...» u. dgl. häufiger am Ende als am Anfang der Gebote JHWHs anzutreffen sind⁵. Die *Vorstellung* des Redenden gehört normalerweise jedoch an den *Anfang* seiner Rede. Selbstverständlich gibt es solche Stellen, wo der Satz «Ich bin JHWH» eine Selbstvorstellung des erscheinenden Gottes ist⁶. Offenbar hat diese Formulierung mehr als eine Funktion!

Um die Rolle am Dekaloganfang zu bestimmen, ist vielleicht ihre *einzige Parallele* in *profanem* Kontext im AT aufschlußreich, Gen 41.44: «Pharao sagte zu Josef: Ich bin Pharao! Ohne dich wird niemand die Hand oder den Fuß aufheben im ganzen Land Ägypten.» Der einzige Unterschied in der «Formel» besteht in dem *Titel* «Pharao» anstelle des *Eigennamens* JHWH. Der Gesamtzusammenhang (Gen 44.39–45) ist der der Investitur Josefs mit der höchsten Gewalt unter Pharaos Oberho-

² W. ZIMMERLI, Ich bin Jahwe, in: Geschichte und Altes Testament, FS-Alt (Tübingen 1953) 179–209 = Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze, TB 19 (München 1969) 11–40.

³ C. WESTERMANN, Genesis, BK I/3 (Neukirchen – Vluyn 1982) 99, nach dem Vorbild der Äußerung bei B. JACOB, Das erste Buch der Tora, Genesis (Berlin 1934) 752 zu Gen 41.44. So schon MECHILTA, BACHODESCH 6, ed. LAUTERBACH, Bd. 2, S. 237f.

⁴ A. JEPSEN, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, in: ZAW 79 (1967) 277–304, hier 285–287; H. RÜCKER, Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch (Erfurter Theol. Studien 30) (Leipzig 1973) 12, 51f.

⁵ So etwa in Lev 19, wo der jetzige Gesamtzusammenhang des Kapitels die «Formel» im *Textinnern*, also nicht am Anfang häuft. Aber auch was die ursprünglichen *Teileinheiten* angeht, so steht die «Formel» sehr oft in deren *Innern* oder am *Ende*, nicht am Anfang, siehe K. ELLIGER, Leviticus, HAT 4 (Tübingen 1966) 242–256.

⁶ Z.B. Ex 6.2.

heit. In V. 44 empfängt Josef die absolute Kontrollgewalt, kraft der ihm alle Initiativen und Entscheide im Staate vorgelegt werden müssen. Die Kompetenz, solche Kontrollgewalt zu übertragen, hat allein Pharao als der Inhaber dieser Vollmacht. «Ich bin Pharao» als Einleitung zur Übertragung solcher Kontrollgewalt auf Josef bezeichnet daher wohl die *Autorität*, kraft der Josef seine Vollmacht legitim empfängt. Die *Autorität Pharaos garantiert* daher die *Vollmachten Josefs*. In der Hoheit Pharaos ist die Kompetenz Josefs verankert. Pharao bürgt persönlich für Josefs Autorität.

In Ex 6.2–8 (P) erscheint der Satz «Ich bin JHWH» dreimal in Verbindung mit einem *Eid* (V. 7f.), der die beiden *Verheißungen* der Befreiung der Israeliten von der ägyptischen Unterdrückung und der Landverleihung an sie garantiert. JHWH *bürgt* persönlich für die Erfüllung dieses eidlich zugesicherten Versprechens.

Ez 20.5–7 bietet gleichfalls den Satz «Ich bin JHWH, euer Gott» zweimal, zuerst als Inhalt und Einleitung eines *Eides* (V. 5 Ende), dann als Abschluß des *Eides* (V. 7 Ende), der aus der doppelten *Verheißung* der Befreiung und der Landgabe sowie aus dem *Verbot* der Idolatrie mit ihren Bildern besteht. JHWH *garantiert* persönlich einerseits die Erfüllung seines Versprechens und anderseits die Gültigkeit seiner Forderung (die beiden ersten Gebote des Dekalogs). Sein *Versprechen* gilt, wie auch seine *Forderung* gilt. Widerstand gegen sein Versprechen und Einspruch gegen seinen Willen sind eine Herausforderung von JHWH persönlich.

Die Formulierung «Ich bin JHWH» oder «Ich bin JHWH, dein Gott, der...» oder dgl. versteht sich daher am besten als gewährte *Bürgschaft* und übernommene *Garantie*. JHWH übernimmt die Garantie für das Gesagte, sei es ein Versprechen oder eine Forderung. Er steht mit seiner Vollmacht persönlich dafür ein.

Die Vollmacht ist im Titel «dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus herausgeholt hat» ausgesprochen, während die Garantie im Satz «Ich bin JHWH» enthalten ist. In Gen 41.44 sagt der Titel «Pharao» in dessen Erklärung «Ich bin Pharao» beides: Garantie und Vollmacht aus. JHWHs Autorität beruht auf einem doppelten Fundament: Er ist Israels Gott, und durch die Befreiung *bekräftigt* er sein Recht über Israel, kraft dessen er es aus der Sklaverei zurückholt⁷.

⁷ D. DAUBE, Rechtsgedanken in den Erzählungen des Pentateuchs, in: Von Ugarit nach Qumran, FS-Eißfeldt, BZAW 77 (Berlin 1958) 32–41, hier 35–37.

Zugleich ist damit angedeutet, daß dieses sein Recht auf Israel die Israeliten nicht zu seinen Sklaven nach dem Modell der ägyptischen Ausbeutung, sondern zu freien Knechten Gottes macht.

3.

«IN MEIN ANGESICHT» UND MONOTHEISMUS IM ERSTEN GEBOT
(Ex 20.3 = Dtn 5.7)

Die Wendung *‘l pny*, «gegen mein Gesicht», wird gerne als «mir zum Trotz», «in mein Gesicht hinein» verstanden, d.h. schamlos und in zurücksetzender Weise und mir zum – beleidigenden – Nachteil⁸. Die Frage, ob dem so ist, ist methodisch von Interesse. *‘l pny*m heißt wörtlich «auf das Antlitz» und kann meinen «auf der Oberfläche», «gegenüber», «gegen», «an der Front-/Vorderseite», «neben», «vor» (örtlich und zeitlich), «zum Nachteil oder ins Angesicht» (Dtn 21.16). Der Ausdruck braucht deshalb den Kontext zu seiner näheren Bestimmung; für sich genommen ist er nach mehreren Seiten hin offen.

Was ergibt sich daraus für die Interpretation (und Übersetzung) an dieser Stelle? Da das Gebot keinen weiteren Kontext bietet, wohl aber eine kultische Verehrung eines anderen Gottes im Auge hat, wie die Parallele in Ex 34.14 zeigt, und da solche kultische Verehrung Stätten, Riten und Gesten voraussetzt, ist eine *örtliche* Bedeutung im Ausdruck *‘l pny* des Gebotes durchaus angelegt. Vielleicht ist die zwischen *örtlichem* «vor meinem Antlitz» und «in mein Angesicht» als *feindselige* Herausforderung *schillernde* Bedeutung gewollt. Jede Interpretation, die eine der beiden Dimensionen eliminiert, läuft Gefahr, das Gemeinte teilweise zu verfehlen. (Als Übersetzung scheint mir im Deutschen eine Wiedergabe wie «Du wirst keinen andern Gott – oder keine andern

⁸ Zum Ausdruck selbst siehe J. REINDL, Das Angesicht Gottes im Sprachgebrauch des Alten Testaments (Erfurter Theol. Studien 25) (Leipzig 1970) 45f. – Zur Wendung u. ihrer Interpretation im Dekalog bietet J.J. STAMM, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung (Bern – Stuttgart ²1962) 39 eine ausgewogene Darstellung der Problematik; ferner R. KNIERIM, Das erste Gebot, in: ZAW 77 (1965) 20–39. – CRÜSEMANN, Freiheit (A. 1) 42f. tritt zu Recht für die *gewollte Vieldeutigkeit* des Ausdrucks ein, da kein Kontext gegeben ist, der *allein* eine *eindeutige* Bestimmung erlauben würde.

Götter – *in meiner Gegenwart* haben» der Mehrdeutigkeit der hebräischen Wendung nahezukommen.)

Es wird oft davor gewarnt, das Gebot als *monotheistisches* Bekenntnis *mißzuverstehen*, denn es handle sich *lediglich* darum, *Kult* und *Verehrung anderer Gottheiten auszuschließen*⁹. Es ist aber die Frage, ob ein solches *konkret* formuliertes Gebot nicht *in konkreter Form* den Monotheismus ausspricht. Allgemein gültige, umfassende («abstrakte») Sachverhalte können ja durchaus *in konkreter Form* zum Ausdruck gebracht werden, wie das im A.T. in manchen *Sprichwörtern* und *Gesetzen* auch tatsächlich geschieht.

So z.B. bei einem Spruch wie «Besser ein Plättchen Gemüse in Liebe als ein Mastochse mit Haß» (Spr 15.17). Dies gilt selbstverständlich nicht nur für diese zwei Speisen, sondern für alle vergleichbaren; es gilt auch nicht bloß für das gemeinsame Speisen, sondern für die vergleichbaren Gelegenheiten des Zusammenlebens überhaupt. Gemeint ist: Liebe und Freundschaft sind erstrebenswerter und wertvoller als materieller Besitz. Das *Abstrakte*, nämlich Liebe und materieller Wert, ist *in konkreter Form* ausgedrückt.

Dies trifft jedoch auch auf *Gebote* zu, die im A.T. trotz ihrer *partikulären* Form eine *allgemeine* Tragweite besitzen, so z.B. «Du wirst einem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden» (Dtn 25.4). Das gilt natürlich nicht nur für diesen einen konkreten Fall des Dreschens, wie ja Paulus schon wußte (1. Kor 9.9!), sondern ebenso für alle vergleichbaren, wo Geiz und Gewinnsucht grausam machen gegen Tier und Mensch. Das Gebot kleidet die allgemein zu fordernde Haltung in die *konkrete Form* einer partikulären Forderung: Profitmaximierung darf nicht zu Lasten von Mensch und Tier durch deren Ausbeutung erreicht werden, konkret: der dreschende Ochs soll vom Korn fressen dürfen. Für den Bauern bleibt ja noch genug übrig.

⁹ STAMM, Dekalog (A. 8) 39–41; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, Der Dekalog – Gottes Gebote? SBS 67 (Stuttgart 1973) 81f.; A. PHILLIPS, Ancient Israel's Criminal Law. A New Approach to the Decalogue (Oxford 1970) 39; CRÜSEMANN, Freiheit (A. 1) 43–47, wo angeführt ist N. LOHFINK, Polytheistisches und monotheistisches Sprechen von Gott im Alten Testament, in: Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre (Freiburg i.Br. 1977) 127–144, wo dieselbe Position vertreten wird, aber mit der wichtigen *Annäherung* von Polytheismus und Monotheismus (S. 131!). Im gegenteiligen Sinn etwa J. BRIGHT, A History of Israel (The Old Testament Library) (London 1972) (Lit.).

Mit dem ersten Gebot stehen wir ebenfalls im Bereich der Gesetze. Es setzt nun, im polytheistischen Kontext gelesen, voraus, daß JHWH diese Forderung, ausschließlich ihn zu verehren, *in Gegenwart aller Götter und Göttinnen* an Israel richten darf. Niemand kann es ihm wehren, wenn er diesen Hoheitsakt gegenüber Israel, *aber auch gegenüber der Götterversammlung* vollzieht, ganz ähnlich dem Hoheitsakt gegenüber den Göttern und den ihnen zugeordneten Völkern in Dtn 32.8f.¹⁰. Seine Oberhoheit ist unter den Göttern und Göttinnen unbestritten, und so ist JHWH höheren Ranges als die andern Gottheiten und gebietet ihnen¹¹.

Ohne diese Voraussetzung könnte Israel das Gebot der ausschließlichen Verehrung JHWHs ja auch gar nicht erfüllen, ohne den gefährlichen *Zorn* der vernachlässigten andern Gottheiten auf sein Haupt herabzurufen! Wie würden JHWH übergeordnete, mächtigere Götter es ohne Schmach tolerieren können, daß ein ihnen untergebener Gott *ohne ihre ausdrückliche Ermächtigung* sie aus der Verehrung durch Menschen *verbannt* und *ausschließt*? Kann der Niedrigergestellte wirklich alle Gehorsamsbekundung auf sich allein ziehen unter *absolutem Ausschluß des Höhergestellten*, der sein eigener Oberherr ist? Dürfte es ein Lehensmann seinen Untergebenen *verbieten* (!), seinen Lehensherrschaft als *böhere, übergeordnete Instanz* zu ehren?

Ist das aber so, so impliziert das erste Gebot, daß JHWH *allein* frei gebietender Gott und alle andern Gottheiten ihm unterworfen sind. Ihm *allein* gebührt die *Souveränität*, während ihm von allen andern, Göttern und Menschen *gemeinsam*, *Gehorsam* geleistet wird. Damit entsteht ein *Gegenüber* zwischen dem *allein* frei gebietenden JHWH einerseits und den *gemeinsam* untergebenen Göttern und Menschen andererseits. Damit ist aber in der konkreten, metaphorischen Gestalt des Herrschens und Gehorchens *der für den Monotheismus entscheidende Unterschied* ausgesprochen: Der *eine* Gott hat *allein*, d.h. *absolut*, was die

¹⁰ O. EISSFELDT, El und Jahwe, in: JSS 1 (1956) 25–37 = Kleine Schriften 3 (Tübingen 1966) 386–397, hier 390; nach EISSFELDT war hier ursprünglich 'Aljon der herrschende Gott, nicht JHWH, aber für den Verfasser des Liedes war 'Aljon und JHWH derselbe Gott.

¹¹ In Dtn 32.8f. empfangen die Götter von 'Aljon ihre Völker, und umgekehrt empfangen damit diese Völker ihre Götter zur Verehrung. Die Relation zwischen einem Volk und den von ihm verehrten Göttern wird demzufolge durch den *Hoheitsakt* des *höchsten Gottes* geschaffen, die die untergeordneten Götter in Unterwerfung annehmen; vgl. auch Ex 15.11: «Wer ist wie du unter den Göttern, JHWH?»

andern Wesen, ob göttlicher oder menschlicher Sphäre zugehörig, *überhaupt*, also *absolut* nicht haben.

In keiner Form des anerkannten Monotheismus (Judentum, Islam und Christentum) ist es ja mit dem *einzigsten Gott unvereinbar*, daß neben oder unter ihm Wesen existieren, die nicht Menschen sind, sondern der *himmlisch-göttlichen* Sphäre zugeordnet sind (Engel, Verstorbene, Geister). Wesentlich für den Monotheismus ist eine *absolute Differenz* zwischen Gott einerseits und den andern, irdischen wie überirdischen Wesen andererseits. Diese absolute Differenz braucht aber nicht einzig der Unterschied von *Sein* (JHWH *ist*) und *Nicht-Sein* (andere Götter *existieren nicht*) zu sein, damit man von Monotheismus reden darf. (Das ist vielleicht bei überhaupt keiner der geschichtlichen monotheistischen Religionen der Fall!) Die absolute Differenz kann sich auch unter *anderer Hinsicht* als unter der von Sein gegen Nicht-Sein manifestieren: *absolutes Herr-Sein* (JHWH ist keiner andern Gottheit unterworfen) gegen *absolute Unterordnung* (keine einzige Gottheit ist da, die es JHWH verwehren kann, als einziger von Israel Verehrung zu empfangen)¹².

Mit einem Wort: wenn JHWH alle Gottheiten von Israels Verehrung *absolut*, d.h. *ausnahmslos ausschließt*, weist das auf seinen *absoluten*, d.h. *ausnahmslos*, immer und überall gültigen *Vorrang* vor allen Gottheiten hin. Mit dieser *absoluten Differenz der Überlegenheit JHWHs* ist konkret der Monotheismus gegeben: JHWH ist nicht *primus inter pares*, er ist *dominus super servos* und *supremus super inferiores*.

¹² Es scheint mir daher nicht sachgemäß, *Monotheismus* einzig durch den Unterschied: *Sein* des einzigen Gottes – *Nichtsein* der andern Götter zu definieren, wie es z.B. auch geschieht bei H.-P. MÜLLER, Gott und die Götter in den Anfängen der biblischen Religion. Zur Vorgeschichte des Monotheismus, in: Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, hrsg. v. O. KEEL, BB 14 (Freiburg/Schweiz 1980) 136f., oder bei R. DE VAUX, Histoire ancienne d'Israël, EB (Paris 1971) 431–433. *Göttliche Wesen* existieren im Glauben aller geschichtlichen monotheistischen Religionen, ohne mit dem *einzigsten Gott unverträglich* zu sein. Entscheidend ist die *absolute Differenz*, die solche göttliche Wesen vom *einen* Gott trennt und in einer Gemeinsamkeit *mit allen andern Wesen* dieser Welt zusammenfaßt, die dann *als Gegenüber des einzigen Gottes* grundsätzlich, d.h. von jeher und für immer, ohne fließende Übergänge *anders* sind als der *eine* Gott. Ein Beispiel für eine solche absolute Differenz zwischen JHWH und den anderen Göttern in Ps 82.1,6f.: JHWH *allein* ist grundsätzlich jenseits des Todesbereichs, während die andern Götter durch JHWHs Beschluß sterben müssen. Diese über sie verhängte Strafe des Sterbenmüssens rückt die Götter in die Nachbarschaft der *sterblichen irdischen Wesen*, obgleich sie im Vergleich zu den Menschen himmlische Wesen bleiben, aber eben auch *absolut* (d.h. durch ihr Sterbenkönnen und JHWHs richterliche Hoheit über sie) von JHWH verschieden sind.

«*Monolatrie*» reicht zur Beschreibung dieses Sachverhaltes nicht aus, weil dieser Begriff nur den *menschlichen Verehrerkreis* im Auge hat, der sich auf die Verehrung des einen Gottes beschränkt, während das erste Gebot indirekt auch den *Götterkreis* mit im Auge hat, der es ja akzeptieren muß, daß eine Gruppe von Menschen ihnen *grundsätzlich* Verehrung verweigert. Bezieht man den Götterkreis in die Betrachtung ein, entsteht das *Paradox*, auf das hier alles ankommt: unter der Voraussetzung des *Polytheismus*, der für Israel ja eine faktische Tatsache war (alle ihm bekannten Nachbarvölker verehrten andere Götter), konnte Israel den Monotheismus gar nicht anders zum Ausdruck bringen als durch das Veto JHWHs gegen eine israelitische Anerkennung anderer Götter und Göttinnen. Durch dieses Veto band JHWH nicht nur Israel, sondern auch die andern Gottheiten, denn diese durften keine Verehrung von Israel *gegen JHWHs Willen* verlangen (man denke an *Isebel* und ihre Baalspropheten, die gerade diese Verehrung durchsetzen wollten), und Israel durfte ihnen keine Anerkennung als Götter zollen (*Elias* Kampf um die ausschließliche Anerkennung JHWHs als Gott in Israel, 1 Kö 18.36,39!).

Damit legt JHWH ein Gebot auf beide: Götter und Menschen, und beide müssen sich in diesen Willen JHWHs fügen. JHWH steht *allein beiden gegenüber*, während Menschen wie Götter gemeinsam gehorchen müssen.

Anders gesagt: den andern Gottheiten *fehlt* die Fülle der Souveränität, die JHWH über sie wie über die Menschen ausübt. Sie sind weniger als JHWH. Als adäquateste Kennzeichnung dieses Sachverhaltes würde ich von *relativem Monotheismus* sprechen. Mögen es viele Gottheiten sein, die Fülle göttlicher Souveränität ist bei JHWH allein.

4.

DIE FREIE STELLUNG DER FRAU IN DER ISRAELITISCHEN FAMILIE; WER MUSS AM SABBAT RUHEN (Ex 20.10 = Dtn 5.14)

Originell und mit interessanten Einsichten gekrönt ist in *Hoßfelds* Dekalogstudie die Aufmerksamkeit, die den scheinbar unerheblichen Differenzen in den Aufzählungen von Menschen, Tieren und Sachen gewidmet ist, die im Dekalog an vier Stellen vorliegen (Ex 20.4,5,10,17

= Dtn 5.8,9,14,21). Zu *Hoffelds* Ergebnissen¹³ läßt sich zusätzlich in der Liste der zur Sabbatruhe Verpflichteten folgendes beobachten:

Im Bundesbuch, Ex 23.12, lautet das Gebot, ganz wörtlich wiedergegeben, so: «an sechs Tagen darfst du an deinen Arbeiten arbeiten, und am siebten Tag wirst du feiern, damit ruhen können dein Esel und dein Ochse und aufatmen der Sohn deiner Magd und der Beisasse.» Warum gerade diese *vier* Nutznießer der Sabbatruhe? Esel und Ochse sind *Arbeitstiere*. Gemeint ist also für den Sabbat eine Arbeitsruhe nicht nur von der persönlichen, *direkt* geleisteten Arbeit, sondern auch von der durch andere Arbeitskräfte, d.h. auch durch Arbeitstiere geleisteten «*indirekten*» Arbeit. In dieser Perspektive sind der Sklave, der als «Sohn einer Sklavin» bezeichnet ist, sowie der Beisasse *unter der Hinsicht der Arbeitskraft* zu verstehen, die sie ihrem Herrn zur Verfügung stellen: der «Sohn der Sklavin» ist der *geborene*, also nicht der temporäre israelitische Sklave, der wieder frei wird. Er ist vielmehr die geborene Arbeitskraft, die nie etwas anderes war und normalerweise nie etwas anderes sein wird als Knecht, d.h. eine dem Herrn lebenslänglich zur Verfügung stehende Arbeitskraft¹⁴. Was den *Beisassen* betrifft, so ist er hier nicht einfach allgemein als eine sozial schwache Person, sondern als der *fronpflichtige, requirierbare* Mensch aufgeführt, der zu Arbeiten im gemeinen Interesse herangezogen werden kann¹⁵.

So wird auch die Liste im Sabbatgebot in ihrem Sinn klar: die aufgezählten Personen umfassen Freie, Sklaven und Beisassen *als Arbeitskräfte*! Das ist es, was sie *gemeinsam* haben. Daher fehlen andere sozial schwache Personen wie Waisen und Witwen, und daher kommen

¹³ HOFFELD, Dekalog (A. 1) 42–53.

¹⁴ Ex 21.4; R. DE VAUX, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen I (Freiburg i.Br. 1964) 135.

¹⁵ Diese Pflicht der *Fron* für die *gerim*, *Beisassen*, erwähnt die Bibel nirgends ausdrücklich, und so fehlt sie denn auch in den Darstellungen des «Beisassen». Aber sie kann *indirekt* aus folgenden Stellen erschlossen werden: Ex 22.20; 23.9; Dtn 10.19; 23.8, wo die *Israeliten* in Ägypten *gerim* waren, die dort eben als solche ihr Aufenthaltsrecht durch Fronarbeit bezahlten. Nach Dtn 29.10; 2 Chr. 2.16f.; 1 Chr 22.2 werden die «Beisassen» als *Holzbauer* und *Wasserschöpfer* *requiriert*. Dasselbe Wort «unterdrücken» (*lḥs*) wird für die Ausbeutung der *Israeliten* in Ägypten (Ex 3.9; Dtn 26.7) wie für die Ausbeutung des *Beisassen* (Ex 22.20; 23.9) gebraucht. Alle diese Beobachtungen zusammengekommen machen es wahrscheinlich, daß der *ger* für öffentliche Arbeiten in einem Dorf (Steine lesen, Trockenmauern errichten, Wege machen, Brunnen graben, Wasser schöpfen, Holz schlagen und zubereiten u. dgl.) herangezogen wurde. Dabei konnte er natürlich leicht Opfer von Ausnützung, ja Ausbeutung werden.

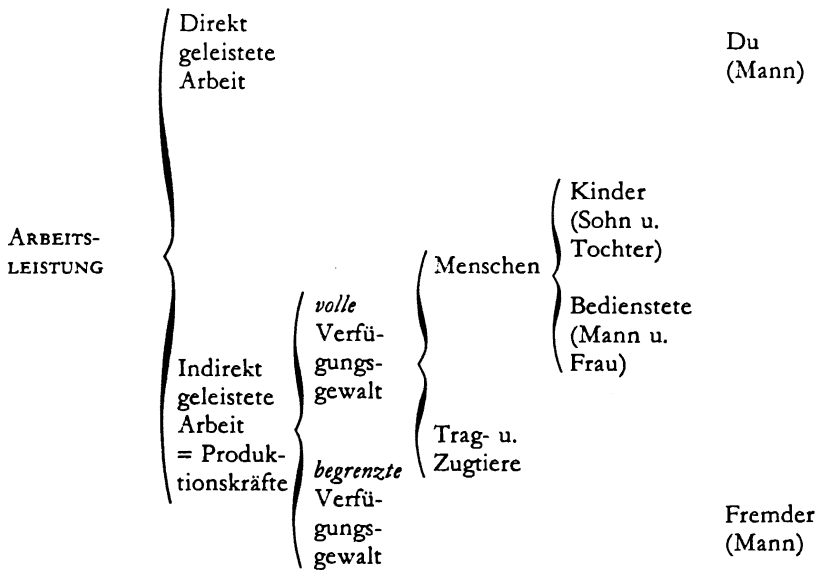
Arbeitstiere hinzu: sie alle verbindet das *eine*, daß sie und nur sie *die für die Arbeitsleistung erforderliche Energie* liefern: Söhne und Töchter (Ex = Dtn) sind ja die natürlichen Arbeitskräfte jeder Bauern- und auch Hirtenfamilie, Knechte und Mägde sind das Personal, das in einer Familie mit großem Viehbestand oder mit bedeutendem Landbesitz für die Bewältigung der Arbeit unerlässlich ist; «Vieh» (Ex 20.10) oder «Ochse, Esel und alles Vieh» (Dtn 5.14) bezeichnen die Arbeitskraft der Tiere (hauptsächlich Esel und Ochse, aber es können andere Tiere hinzukommen: Kamele, vielleicht auch Maultiere, 2 Kön 5.17, oder Hunde)¹⁶. Zuletzt ist noch der requirierbare Fremde, der nicht mehr zur Familie gehört, aber im gleichen Dorf («in deinen Toren») wohnt, der als eine Art von Naturalsteuer für seine Aufenthaltsbewilligung den Ortsansässigen Arbeit leisten muß, wie es die Israeliten in Ägypten tun mußten oder die Gibeoniten in Israel (Jos 9.27).

Warum ist nun die *Frau* nicht genannt? *Sie wird offenbar nicht als Arbeitskraft im Dienste der Familie betrachtet!* Statt *negativ* ist dieses Fehlen der Frau *positiv* zu werten: sie ist kein Glied im System der einzusetzenden *Arbeitskräfte*, sie ist vielmehr *frei*. Dies ist somit ein Idealbild der israelitischen Familie: sie ist *groß und reich genug*, um die Frau und Mutter von der Eingliederung in den Arbeitsprozeß zu dispensieren! Übrigens muß auch nur der *männliche Beisasse* Fronarbeit leisten, seine *Frau* und seine *Töchter* sind von dieser Pflicht befreit!¹⁷ Es ist bemerkenswert, daß es in Israel keine *weibliche Fronarbeit* gab!

Die Liste im Dekalog kann nun wie folgt im Hinblick auf ihr Kriterium, nämlich auf die verschiedenen *Kategorien der Arbeitskraft liefernden Personen und Tiere* systematisiert werden:

¹⁶ Dabei wäre vielleicht an *Hirtenbunde* zu denken, die die Herden bewachen und begleiten, oder an *Jagdbunde*, siehe O. KEEL, M. KÜCHLER, C. ÜHLINGER, Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studien-Reiseführer zum Heiligen Land, Bd. 1 (Einsiedeln – Göttingen 1984) 106–109.

¹⁷ Die *Frauen* werden also in der Liste der am Sabbat Ruhenden nicht deshalb unerwähnt gelassen, weil sie als einzige arbeiten mußten, sondern umgekehrt, weil sie als einzige auch während der Woche keine *knechtische* Arbeit verrichten!



Es geht, so sei zusammenfassend festgehalten, nicht allein um *Nutznieser*, die am Sabbat *ruhen dürfen*, sondern um *die am Arbeitsprozeß Beteiligten*, die entweder *für sich* oder *für ihren Meister arbeiten*, und die *sämtlich stillstehen müssen*, damit *alle Arbeit am Sabbat wirklich ruht*.

5.

NEID, DIEBSTAHL UND EHEBRUCH

Was verbieten das 9. und 10. Gebot: «Du wirst es nicht auf das Haus deines Nächsten absehen; du wirst es weder auf die Frau deines Nächsten, noch auf seinen Knecht, noch auf seine Magd, noch auf seinen Ochsen, noch auf seinen Esel noch auf irgend etwas absehen, was deinem Nächsten ist» (Ex 20.17) – im Unterschied zum 6.: «Du wirst nicht ehebrechen» (Ex 20.18) und zum 7. Gebot: «Du wirst nicht stehlen» (Ex 20.19)? Und wie erklären sich die Unterschiede zwischen

diesen beiden letzten Geboten des Dekalogs im *Exodus* und im *Deuteronomium*, wo sie so lauten: «Du wirst es nicht auf die Frau deines Nächsten absehen, und du wirst weder das Haus deines Nächsten, noch sein Feld, noch seinen Knecht, noch seine Magd, noch seinen Ochsen, noch seinen Esel noch irgend etwas begehren, was deinem Nächsten ist» (Dtn 5.21)?

Gehen wir auch hier von den *Aufzählungen* der begehrenswerten Güter aus, zuerst im Exodus, dann im Deuteronomium. Was ist in Exodus mit *Haus* gemeint? Die Familie kann es nicht sein, denn als *Personengruppe von Blutsverwandten* ist diese doch wohl kein Gegenstand, den ein gieriger Nachbar *als solche* an sich bringen möchte. So ist das «Haus» materiell als Besitztum zu verstehen, d.h. als *Gebäude*, in dem eine Familie wohnt.

Ein solches Haus gehört offenbar zu einer Familie, die ja selbst «Haus» genannt wird. Eine Familie gründen, heißt im alten Israel ein «Haus bauen» (Ruth 3.11). Die Wohnhäuser *gehörten* den Bewohnern; von Hausmietern und Mietwohnungen ist im alten Israel keine Rede. Auch der Pfändung unterworfenen Schuldner haben ein eigenes Haus, das sie offenbar bewahren (Dtn 24.10f.). Die Ausgrabungen aus der Königszeit zeigen in den Städten kleine vierräumige Häuser, die um einen Innenhof gruppiert sind. Die Häuser sind in älterer Zeit, zu Anfang der Monarchie, in derselben Stadt alle ungefähr gleich groß und bieten Raum für eine Familie (Eltern und Kinder). Erst später tauchen in den israelitischen und jüdischen Städten geräumigere, reiche Häuser auf, die sich von den einfachen Häusern der anderen Quartiere abheben¹⁸. Aus dieser gleichen Epoche (Ende 8. J.v.Chr.) kommen dann auch die Anklagen der Propheten (Jes 5.8; Mi 2.2) gegen jene, die Häuser aufkaufen. Die Gier nach Häusern raubt den Familien ihr Wohnhaus, das zu ihnen nicht weniger gehört als die Personen, aus

¹⁸ Siehe H.A. HOFFNER, Art. *byt* (Haus), in: G.J. BOTTERWECK–H. RINGGREN, Theol. Wörterbuch zum A.T., 1 (Stuttgart 1973) 629–638. (*Grundbesitz* gehört nicht zum Sinngehalt von «Haus», obgleich dies manchmal ohne Begründung gesagt wird, z.B. SCHÜNGEL–STRAUMANN, Dekalog (A. 9) 58; HOSSFELD, Dekalog (A. 1) 93f., Anm. 315 (zitiert eine Arbeit METTINGERS in diesem Sinn); zu HOSSFELDS Positionen siehe unten Anm. 25).

Zum altisraelitischen Haus siehe DE VAUX, Lebensordnungen I (A. 14) 50f., 122; E. STERN, Dwellings and Graves, in: The Age of the Monarchies: Culture and Society, ed. A. MALAMAT (The World History of the Jewish People, IV-2) (Jerusalem 1979) 265–278, hier: 265–270.

denen eine Familie zusammengesetzt ist. Der Verlust des Hauses bedeutet die *soziale Entwurzelung* einer Familie (1 Sam 22.1f., Ri 11.2,7); David lebt mit den Seinen in einer Höhle, während er vor Saul flieht, und Jiphtach muß das Wohnhaus seiner Familie verlassen, nachdem ihn diese nicht als Erben anerkannt hat. Ex 20.17a schützt nach alledem einen für die Familie in Israel *unentbehrlichen, fundamentalen Besitz*, nämlich das Wohnhaus, ohne das die Familie sich in Israel nicht halten könnte.

Aber eine weitere Beobachtung drängt sich auf: die genannten Personen, Tiere und Sachen sind nicht ganz dieselben wie im Sabbatgebot (Ex 20.10; Dtn 5.14). Das ist leicht zu verstehen, denn im Sabbatgebot ging es um die erschöpfende Aufzählung aller *Arbeit leistenden* Menschen und Tiere. Hier geht es um Personen, Tiere und Sachen, die *begehrtest* sind.

Das gebrauchte Verbum *hmd* (Ex 20.17 zweimal, Dtn 5.21 einmal) hat sehr häufig als Objekt Dinge, die *kostbar* sind und *Seltenheitswert* haben und daher *Anziehung* ausüben, aber auch *Neid* wecken können¹⁹. Es wurde schon oft gezeigt, daß dieses Verb nicht nur die Begierde *im Herzen* des Menschen, sondern auch das von der Begierde inspirierte *Handeln*, um zu der begehrten Sache zu kommen, bezeichnet²⁰. Im Deutschen ist die treffendste Umschreibung vielleicht: *es auf etwas absehen*, oder *es auf etwas abgesehen haben*.

Die Liste in Ex 20.17 zählt somit Dinge von *besonderem Wert* auf. Solchen besonderen Wert haben *zwei Kategorien* von Sachen: erstens *unentbehrliche* und zweitens *kostbare*. Die *ersten* sind wertvoll, weil der Besitzer und seine Familie ohne sie *nicht existieren* könnten: dazu gehört in erster Linie das *Haus*. Die *zweiten* sind es, weil sie *Seltenheitswert* haben und einem Familienvater aus bestimmten Gründen *teuer* sind; dazu gehört in erster Linie die eigene *Frau*, aber auch das Personal oder besonders wertvolles Vieh und anderes Eigentum. So erklärt es sich, daß *Schafe* und *Ziegen* fehlen, *Ochse* und *Esel* aber genannt sind, nämlich die *wertvollsten Stücke* im Viehbesitz. Abgesehen vom Haus selbst ist es

¹⁹ Ein Überblick über die Verwendung des Verbs im AT zeigt dies deutlich, siehe z.B. die lexikographische Behandlung bei G. WALLIS, *hmd* (begehren), in: BOTTERWECK-RINGGREN, Wörterbuch (A. 18) Bd. 2 (Stuttgart 1977) 1020–1032.

²⁰ Erörterung bei WALLIS, *hmd* (A. 20), oder bei B.S. CHILDS, Exodus, A Commentary (London 1974) 425–428, u.a. Die Bestimmung dieser Bedeutung des Verbs geht zurück auf J. HERMANN (1927 in der Sellin-Festschrift).

bewegliche Einzelhabe, Personen, Tiere und Sachen, die ins Auge stehen, und auf die es ein Nachbar wegen ihres *Wertes* abgesehen haben kann.

Der Unterschied zum Verbot des Diebstahls liegt in der Bedeutung des Verbs *gnb*, stehlen, im Gegensatz zum hier gewählten *hmd*, es absehen auf, begehren. *Alt* hat diesen Unterschied in einer berühmten Untersuchung durch die Annahme erklärt, im 7. (bzw. 8.) Gebot handle es sich ursprünglich um den *Raub freier Menschen*, während es im 9. und 10. (bzw. 10.) Gebot um die widerrechtliche Aneignung von unterworfenen Personen, Tieren und Sachen gehe²¹. Viele sind dieser Deutung gefolgt²².

Das Verbum *gnb*, stehlen, bezeichnet das *heimliche Entwenden*. Gemeint ist das Wegnehmen von irgend etwas, meistens Sachen, gelegentlich auch Personen; nicht gemeint ist jedoch die *Aneignung als solche*²³. Man kann stehlen, d.h. fremdes Gut entwenden, *ohne es besitzen zu wollen*: ein gestohlenes Tier kann man schlachten und verzehren oder – wie auch einen gestohlenen Menschen (Dtn 24.7; Ex 21.16; Gen 37.25f.) – weiterverkaufen. Der Reiche hat in *Natans* fiktivem Rechtsfall nicht aus Begierlichkeit auf den *Besitz* jenes Lämmleins des Armen gestohlen. Am Besitz des Schafes lag ihm, dem reichen Viehbesitzer, nichts. Solche Diebstähle, die das Verb *gnb* bezeichnet, werden aus *Gewinn*-, nicht aus *Habsucht* gemacht.

Anders beim Begehren (*hmd*): hier reizt der *kostbare, besonders wertvolle* Gegenstand beim Nachbarn, sich ihn zu verschaffen. Der Eigentümer wird ihn jedoch kaum freiwillig hergeben. Wie kann man ihn ungeachtet solchen Widerstands in seinen Besitz bringen? Entwendung ist ein *ungeeignetes* Mittel, denn dann würde ja alle Welt im Dorf und in

²¹ A. ALT, Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, in: Kleine Schriften 1 (München 1968) 333–340.

²² STAMM, Dekalog (A. 8) 58f.; SCHÜNGEL-STRAUHMANN, Dekalog (A. 9) 54–56; PHILLIPPS, Criminal Law (A. 9) 130f.; H. GESE, Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: Vom Sinai zum Zion, Alttestamentliche Beiträge zur bibl. Theol. (Beiträge zur evangel. Theol. 64) (München 1974) 63–80, hier 76, u.a. Anders z.B. CHILDS, Exodus (A. 20) 423f.; CRÜSEMANN, Freiheit (A. 1) 72f.

²³ Ein Überblick über die Verwendung von *gnb* zeigt, daß es «entwenden, stehlen», nämlich «heimlich wegnehmen» bedeutet, siehe z.B. die lexikographische Untersuchung von V. HAMP, *gnb* (stehlen), in: BOTTERWECK-RINGGREN, Wörterbuch (A. 18), Bd. 2 (Stuttgart 1977) 41–47. – Weitere Möglichkeiten, sich begehrenswerte Personen und Sachen zu verschaffen, stellt CRÜSEMANN, Freiheit (A. 1) 77f. dar (nur müßte man vielleicht statt von «legal» von *scheinbar legalen* Praktiken reden).

der Umgegend den wohlbekannten entwendeten Ochsen, die allen bekannte gestohlene Frau, den beiseite gebrachten Pflug des frühern Besitzers am nächsten Tag plötzlich auf dem Hof des Nachbarn auftauchen sehen. Das Delikt wäre flagrant, und Kläger und Zeugen säßen gleich daneben in der ersten Loge, um es festzustellen und einzuklagen.

Die Strategie muß in solchen Fällen, wo ein kostbarer Besitz den Besitzer wechseln soll, zu andern Mitteln greifen: Man kann einen Sklaven zur Flucht von seinem Besitzer überreden und ihn zu sich lotsen, um ihn dann nach Dtn 24.16f. legal bei sich zu behalten. Es kann jemand eine begehrte Frau dazu bringen, daß sie ihren Mann zur Scheidung bringt (Dtn 24.1) und frei zur Heirat wird. Kein Ehebruch ist geschehen! Dieser besteht ja überhaupt in einem *Akt*, dem *Beiwohnen*, wie Dtn 22.22–29 zeigt, nicht im *Konkubinats*, im *Zusammenleben*; ein solches war ja im alten Israel wegen dessen Lebensverhältnissen, Bräuchen und Gesetzen gewöhnlich ganz ausgeschlossen. Das 6. (bzw. 7.) Gebot verbietet somit den *Akt* des Beiwohnens mit einer Ehefrau, während es sich hier in Ex 20.17 und Dtn 5.21 darum handelt, die Auflösung einer Ehe mit dem Zweck zu betreiben, die Frau frei zur Heirat zu machen. Illustration dafür ist *David's* Sünde mit *Batseba*: das Beiwohnen an jenem ersten Abend verstieß gegen das Verbot des Ehebruchs (Ex 20.14 = Dtn 5.18), die scheinbar legale Heirat nach dem Mord an *Uria* brach das letzte Gebot des Dekalogs. (*David* hat drei Gebote des Dekalogs übertreten: Er hat in der Tat die Ehe gebrochen; er hat einen Mann getötet; er hat sich den Besitz einer wegen ihrer Schönheit begehrenswerten Frau verschafft.) *Potiphars* Frau hat demgegenüber nur den Ehebruch, den Beischlaf gesucht (Gen 39.7,10,12,14).

Materiellen Besitz kann man sich durch Ränke ebenfalls scheinbar legal verschaffen, wie *Nabots* Weinberg (1 Kön 21) oder wie die Zinsverbote zeigen, wo ein mächtiger Nachbar die soziale Schwäche (*Nabot*) oder die wirtschaftliche Not (Aufnahme von Geld) ausnützt, um sich in den begehrten Besitz zu bringen, auf den er es abgesehen hat. Man kann auch die Vorschrift von Dtn 24.10f. in diesem Sinne deuten: die Notlage der Verpfändung darf nicht dazu führen, daß der Betreibende sich das Pfand herausucht, das ihm wegen seines Wertes in die Augen sticht.

Kurz, es ist deutlich, daß das letzte Gebotspaar im Dekalog etwas ganz anderes als Diebstahl durch Entwenden und als Ehebruch meint.

Es verbietet dem Israeliten, es auf ein *unentbehrliches* oder auf ein *kostbares Gut* des Nachbarn und auf seine *Frau* solange *abzusehen*, bis er sie schließlich in seinen Besitz gebracht hat. Absicht des Gebotes ist es, den *Neid als Triebfeder* aus dem sozialen und wirtschaftlichen Leben Israels auszuschließen, denn er ist ein Unruheherd, von dem die ständige Versuchung ausgeht, durch illegale Mittel die Besitz- und Lebensverhältnisse zu verändern²⁴.

Die Form der *Exodus-Fassung* hat sich somit in ihrem Unterschied zur Fassung im *Deuteronomium* geklärt:

1. *Exodus*: V. 17a verbietet es, den Nachbarn um sein *Haus* zu bringen, weil das Wohnhaus unabdingbar zu einer Familie gehört. Ohne Haus bleibt der Familie nur noch die Auswanderung, d.h. praktisch die Ausbürgerung, der Verlust der Heimat. Daher ist das Haus als Familienwohnstätte unantastbar. V. 17b untersagt es demgegenüber, besonders kostbare, wertvolle Personen, Tiere und Sachen, die Begierlichkeit wecken, an sich zu bringen. Da das *Grundeigentum* nicht erwähnt ist, sind vielleicht vor allem städtische Verhältnisse vorausgesetzt.

Das Gebot ist somit im Exodus *polar* strukturiert: weder die *unentbehrliche Lebensbedingung* jeder Familie, ihr Haus, noch die besonders *wertvollen*, begehrten Personen und Dinge, durch die eine Familie den Neid der anderen wecken kann, dürfen zum Opfer fremder Habgier werden.

2. *Deuteronomium*: Es unterscheidet klar zwischen der *Frau* einerseits und dem *materiellen Besitz* andererseits. Das braucht nicht notwendig eine bevorzugte Stellung der Frau anzudeuten; es kann auch das Empfinden für die spezifische Jagd sein, die jemand auf eine verheiratete Frau macht, von der sich die Jagd auf Gegenstände gefühlsmäßig stark unterscheidet. Von da vielleicht auch die Unterscheidung der zwei Verben für «begehren, es absehen auf» und «gelüsten, verlangen nach»: *Don Juan* und *Harpagon* sind zwei verschiedene Figuren der *comédie humaine*.

Bei der *Besitzliste* in V. 21b sind sowohl *Immobilien* (Haus, Grundeigentum) als auch *Mobilien* aufgereiht. Es sind sieben Besitztümer. Das Haus ist durch *Asyndese* von der folgenden Dreiergruppe Feld, Knecht

²⁴ Den *Neid* als auslösendes Moment der Gewalt rückt in die Mitte seiner Gewaltanalyse R. GIRARD, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses. Übers. A. BERZ (Freiburg i.Br. 1983) 18–31 (und öfter); GIRARD zieht es vor, von *Mimesis* statt von Neid zu sprechen.

und Magd *ab-* und dadurch als etwas Besonderes wie in der Exodusfassung *herausgehoben*. Die Erwähnung des Grundeigentums setzt vielleicht dörfliche Verhältnisse voraus. (Möglicherweise schließt sich die zweite Dreiergruppe Ochs, Esel und Habe aus Gründen stilistischer Symmetrie an die erste Gruppe durch *Asyndese* an.)

In *Exodus* ist der Gesichtspunkt der Liste ein *doppelter*: *Zweierlei* braucht *besonderen Schutz* vor dem Zugriff Habgieriger: die Existenzbedingung der Familien (V. 17a Haus) und begehrte Personen, Tiere und Sachen (V. 17b), d.h. also entweder Dinge, deren Verlust für die Betroffenen besonders schwer wiegt (Haus), oder Dinge, die besonders leicht Begierlichkeit und Neid wecken.

Im *Deuteronomium* ist der Gesichtspunkt, nach dem die Liste zusammengestellt ist, ebenfalls *doppelt*: entweder die Frau oder der materielle Besitz, und in der Liste dieser materiellen Besitztümer werden sämtliche Güter aufgezählt, die entweder *unentbehrlich* (Haus, Boden) oder *besonders verlockend* sind (der Rest der Liste) – wie in der Exodusfassung!²⁵

²⁵ HOSSELD, Dekalog (A. 1) 87–140 widmet dem Dekalogschluß eine sehr lange, äußerst gründliche Untersuchung. Meine *Einwände* gegen seine Ergebnisse sind die folgenden:

1. *H.s* Voraussetzung ist es, daß es sich in Ex 20.17; Dtn 5.21 um eine Liste von *Besitzgütern* handle, S. 106–127. Der *Gesichtspunkt* der Liste ist jedoch derjenige des *besonders Notwendigen* und des *besonders Kostbaren*, das dem Nachbarn gehört, gleichviel ob es sich um *Gegenstände des Besitzes* oder um *Personen der Familie* handelt! Es scheint mir daher in eine Sackgasse zu führen, wenn *H.* die aufgezählten Personen, Tiere und Sachen sämtlich unter das *gemeinsame* Charakteristikum «*Besitz*» subsumieren will. Das *Gemeinsame* an ihnen ist vielmehr, daß sie alle *besonders begehrenswert* sind.
2. «*Haus*» bedeutet somit hier weder «*Besitz*» noch «*Familie*», sondern das Haus, in dem die Familie wohnt, das ihr gehört, und durch dessen Verlust sie wohl genötigt würde, auszuwandern und in einem fremden Gebiet *ger*, Beisasse, zu werden.
3. Die Erklärung *H.s*, «*Feld*» fehle in Ex 20.17 durch *sekundäre Omission*, wirkt gewunden, besonders da er gleichzeitig hervorhebt, daß einerseits die Fassung in Ex alles von ihrer Vorlage (deuteronomische Fassung) *bewahrt*, was sich bewahren läßt, und *Totalität* der Liste anstrebt (S. 123–125 u. S. 92 Mitte; hier sagt *H.*: «die Reihe tendiert als «*sekundäre Spezialisierung*» ... auf *Totalität*... Daß von den Sachgütern ein so bedeutender Bereich wie Grundbesitz fehlt, bleibt ein schwerwiegender Ausfall. »). Die in Erwägung gezogenen historischen Gründe auf S. 125–127 wirken nicht sehr überzeugend.
4. *hmd* wurde gewählt, weil das Verb die *Kostbarkeit* der aufgezählten Personen, Tiere und Sachen aussagt, die den Reiz des Neides, Habenwollens, Es-darauf-Abschens auslöst (S. 132–140). (*gz*/ heißt demgegenüber, wie *H.* zeigt, «mit Gewalt rauben», *gnb* «heimlich beiseite schaffen, entwenden».)
5. Das Fehlen von *Immobilien* («*Feld*») in Ex 20.17 erklärt sich vielleicht am besten auf Grund des *nabala*-Rechtes (Recht des *patrimoniums* der Familie): Familienbesitz kann ja grundsätzlich nicht aus der Familie kommen. Wer also ein Grundstück von seinem

Die Schwierigkeit *Alts* schließlich, der Diebstahl passe schlecht in die Reihenfolge: Töten, Ehebrechen, Stehlen, Ablegen falscher Zeugenaussage, also in die Grundrechte: Leben, Ehe, Besitz, Ehre, wiegt, wie er selbst sagt²⁶, nicht schwer. Das Verbot des Diebstahls mag das Grundrecht der Freiheit mitenthalten, aber es geht in ihm vor allem um die *soziale Ruhe*, die durch ruhige, unangefochtene Besitzverhältnisse geschaffen wird. Freiheit wird ja konkret erlebt als unbedrohtes Leben als eigener Herr und Meister, d.h. im eigenen Besitztum. So gesehen geht es auch im Diebstahlverbot um Freiheit. Ebenso schützt das letzte Gebotspaar das soziale Leben vor der Unrast der Besitzgier und des Neides. Die beiden Gebote zeigen, wie sehr in Israel die *Ruhe der menschlichen Gemeinschaft als eine Funktion stabiler, unbestrittener, weil ausgewogener Besitzverhältnisse* empfunden wurde.

6.

ZUSAMMENFASSUNG

1. Der Prolog des Dekalogs ist eine *Garantie*, mit der JHWH den Dekalog versieht: Er selbst ist es, der ihn kraft seiner Hoheit und Vollmacht *erläßt*, und der seine Erfüllung *einfordern wird*.

2. Das erste Gebot enthält eine *ausnahmslose, absolute* Forderung an Israel, JHWH allein zu verehren. Dieser Forderung auf *menschlich-irdischer* Ebene entspricht symmetrisch ein Sachverhalt auf *göttlich-himmlicher* Ebene: dort gibt es kein göttliches Wesen, das dieser Forderung JHWHs entgegentreten wollte oder könnte. Somit ist JHWH von allen Göttern *ausnahmslos anerkannter*, d.h. *absoluter* Herr der Götter; diese sind seine Knechte. Dies ist aber ein Ausdruck für *Monotheismus*.

Nachbarn erwirbt, muß damit rechnen, daß es früher oder später wieder an die Familie zurückfällt, die es kraft des Rückkaufrechtes (oder des Jubeljahres) wieder zurückgewinnen will. Das mag auch der Grund sein, weshalb «*Söhne und Töchter*» in dieser Liste fehlen, eine Frage, die *H.* S. 92 aufwirft, denn auch diese werden von der Familie zurückgekauft oder nach sechs Jahren automatisch frei.

Da dieses *nahala*-Recht im *Heiligkeitgesetz* (Lev 25) bes. Bedeutung erlangt, mag *H.* auf diesem Weg Recht bekommen, wenn er den Ex-Dekalog im Bereiche solcher theol. Kreise entstanden sein läßt.

²⁶ ALT, Diebstahl (A. 21) 338.

3. Das Sabbatgebot ordnet die *Ruhe aller Arbeit* am Sabbat an, sowohl die selbst geleistete Arbeit des Israeliten als auch die durch Arbeitskräfte ausgeführte, *indirekte* Arbeit. Solche Arbeitskräfte sind: die freien Kinder der israelitischen Familie, die Sklaven, die Arbeitstiere, der fronpflichtige Fremde, nicht aber die *Frau des Israeliten* und auch nicht die *Frau des Fremden*.

4. Das letzte Gebotspaar des Dekalogs schließt den *Neid* als legitimen Motor sozialer Bewegung aus, denn aus dem Neid auf den Besitz anderer fließen jene Aktivitäten, die unter dem Schein der Legalität *Sicherheit und Ruhe des sozialen Gefüges* zerstören, um sich in den Besitz begehrter Dinge zu setzen. In dieser Interpretation ist es überflüssig, das Diebstahlverbot im Dekalog auf den Menschenraub einzuengen. Dieses meint vielmehr die heimliche Entwendung von Sachen und gelegentlich auch von Menschen, die ebenfalls, aber auf andere Weise, Unrast in das Zusammenleben der Menschen wirft.

Was jedoch das abschließende Doppelgebot des Dekalogs anlangt, so läßt es sich so umschreiben: Du wirst es weder auf den für deinen Nächsten *unentbehrlichen Besitz* noch auf seine *Kostbarkeiten* absehen. Denn jenen *braucht er selber*, um leben zu können, während *du selber* diese *nicht brauchst*, um leben zu können. Absicht des Gebotes ist der Friede in der gesamten Gesellschaft, denn wenn der *unentbehrliche Besitz* jeder Familie einerseits *respektiert* wird und anderseits die *Kostbarkeiten*, die ihr gehören, zu *keiner Gier* Anlaß geben, herrscht ruhige Sicherheit unter den Menschen.



Affranchissement d'une esclave selon Ex 21,7-11

1. Le problème

A la différence des esclaves hommes hébreux, les esclaves femmes hébraïques, vendues par leur père, ne jouissent pas de l'affranchissement de la septième année (vv. 2 et 7). Dès lors la question se pose pour le propriétaire comment il peut en renvoyer une lorsqu'il ne veut plus la garder. Le v. 8 prévoit cette question en indiquant le seul renvoi légitime: le rachat de cette esclave. Mais en permettant uniquement le rachat, la loi exclut la vente (ou revente) de l'esclave à un nouveau maître (v. 8b). Car rachat signifie levée de la servitude moyennant un prix. Ainsi se trouve précisé le sens de l'expression «à un peuple étranger il n'a pas pouvoir de la vendre». Le seul acheteur légitime est le groupe des siens qui achètera l'esclave en vue de lui obtenir la liberté et la réintégration dans sa parenté. «Peuple étranger» (*'am nokri*) désigne une collectivité (peuple, parenté) précisément sans aucun lien de parenté avec l'esclave, et achetant par conséquent une esclave non en vue de son affranchissement, mais pour s'en servir comme servante.

Cette question revêt une dimension supplémentaire lorsque le propriétaire est en même temps époux ou fiancé de son esclave. Il y a alors concurrence de deux droits: celui du propriétaire vis-à-vis de la femme esclave, et celui de l'époux vis-à-vis de l'épouse. Cette concurrence de deux droits est envisagée lorsqu'on lit notre passage avec la leçon *qeré* au v. 8, alors que la leçon du *ketiv* fait abstraction d'un mariage du propriétaire avec son esclave. En outre, au v. 7 LXX et Vg présentent un texte différent du MT.

Ex 21,7-11 pose donc un problème complexe de critique textuelle, lié intimement à une question d'interprétation du contenu juridique du texte⁽¹⁾.

(1) L'idée de cette étude m'a été suggérée par une thèse du P. B. OGNIBENI sur les *ketiv* et *qeré* «non» (*lo'*) et «lui» (*lô*), *Tradizioni orali di lettura e testo ebraico della Bibbia* (Fribourg 1988). Une divergence entre lui et moi à propos d'Ex 21,8 m'a donné le désir d'approfondir ce cas de critique textuelle et d'histoire du droit de la femme israélite. Que le P. Ognibeni soit ici vivement remercié de son étude si stimulante et fouillée. — Quant aux notes de cet article, elles se limiteront à l'essentiel. Les ouvrages fournissant de plus amples informations bibliographiques y seront mentionnés. Je remercie Mlle R. Egger, docteur en théologie, pour la précieuse aide qu'elle m'a apportée pour la rédaction de cet notes.

2. MT lu selon le qeré et selon le ketiv au v. 8⁽²⁾

Qeré

Si elle (la femme esclave)
déplaît aux yeux de son
maître qui se (*lô*) l'est
destinée, il la fera affranchir.
Il n'a pas pouvoir de la
vendre à un autre peuple
en la traitant avec félonie.

Ketiv

Si elle (la femme esclave)
déplaît aux yeux de son
maître qui ne l'a pas (*lo'*)
destinée, il la fera affranchir.
Il n'a pas pouvoir de la
vendre à un autre peuple
en la traitant avec félonie.

Pour déterminer la leçon originale entre le *qeré* et le *ketiv* au niveau du MT il faut comprendre la cohérence de chaque forme dans l'ensemble du passage⁽³⁾.

La leçon du *qeré* s'interprète ainsi: v. 7 nie le droit aux femmes-esclaves de retrouver la liberté au bout de six ans. Leur esclavage durera donc toujours, excepté un cas: si le maître l'a prise pour épouse pour lui (v. 8) ou pour son fils (v. 9). Si, plus tard, le maître divorce de son épouse-esclave, elle restera libre, car la liberté acquise par voie de fiançailles ou de mariage restera acquise à jamais. Si le maître et époux veut se séparer d'elle, puisqu'il la

⁽²⁾ La leçon *qeré-ketiv* du v. 8 figure dans les listes du *Sefer 'Oklā we-'oklā*: F. DIAZ ESTEBAN, *Sefer Oklah we-oklah. Collección de listas de palabras destinadas a conservar la integridad del texto hebreo de la Biblia entre los Judíos de la edad media* (Madrid 1975) 139 (liste 88); S. FRENSDORFF, *Das Buch Ochlah W'ochlah* (Massora) (Hannover 1864 = New York 1972) 98-99 (listes 105 et 106). La liste se trouve dans la *massora magna* en Lev 11,21: G. E. WEIL, *Masorah gedolah iuxta codicem Leningradensem B 19a*, Vol. 1 (Rome-Stuttgart 1971) 210 (liste 1795).

⁽³⁾ Le *qeré* est adopté par l'exégèse plus souvent que le *ketiv*. Pour l'exégèse plus ancienne on trouve une argumentation détaillée en faveur du *qeré* chez C. VITRINGA, *Sacrarum observationum liber tertius* (Franequerae 1691) 210-220; pour l'exégèse moderne et actuelle on trouve un état de la question chez I. CARDELLINI, *Die biblischen «Sklaven»-Gesetze im Lichte des keilschriftlichen Sklavenrechts. Ein Beitrag zur Tradition, Überlieferung und Redaktion der alttestamentlichen Rechtstexte* (BBB 55; Bonn 1981) 351-358. Cardellini opte pour la leçon du *ketiv* comme leçon originale, op. cit. p. 253, n. 53, mais en fait, il combine les deux leçons: «qui ne se l'est pas destinée» (v. 8). C'est ce que font également C. M. CARMICHAEL, *The Laws of Deuteronomy* (Ithaca 1974) 58, n. 7 et la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB). Mais C. F. KEIL, *Genesis und Exodus* (Biblischer Commentar über das Alte Testament; Leipzig 1878 = Giessen 1983) 522, note que, dans ce cas, le complément du datif «pour lui» ne devrait pas manquer. A. TOSATO, *Il matrimonio israelitico. Una teoria generale* (AnBib 100; Rome 1982) 134, ne voit pas de différence de sens entre les deux leçons pour l'ensemble d'Ex 21,7-11. Déjà VITRINGA, loc. laud., a montré la fragilité d'une telle vue des choses. VITRINGA, *Sacrarum observationum*, 214-215, veut montrer le contraire. Il cite, à l'appui de sa thèse selon laquelle il s'agit d'un déplaisir sexuel et conjugal à l'égard de la femme-esclave, Dt 21,14 et 24,1. Mais précisément les tournures hébraïques en ces deux passages sont différentes (*l' hps, l' ms' hn b' yny*), alors que le seul passage parallèle réel, Gen 28,8 ne signifie pas le déplaisir sexuel! Comme Vitringa aussi CARMICHAEL, *Deuteronomy*, 57,59.

répudie, il ne peut plus la revendre comme esclave! Il peut lui accorder l'affranchissement ou la donner à son fils comme épouse. Selon cette loi, l'affranchissement de la femme-esclave, grâce au mariage avec son maître, est irrévocable. Un divorce ne produit pas l'effet de la ramener à sa condition antérieure de servante.

La leçon du *ketiv* donne le sens suivant: Selon v. 7 une femme vendue comme esclave par son père reste en principe esclave pour toujours puisqu'elle n'est pas libérée au bout des six ans. Si elle déplaît à son maître, celui-ci a deux possibilités de renvoi, à condition toutefois qu'il ne l'a pas «destinée» (v. 8): il peut la faire racheter ou la donner à son fils en mariage avec tous les droits d'une épouse (vv. 8-11). Cela signifie positivement: il ne peut la revendre.

Le sens du terme «destiner» au v. 8 est précisé en gros par le v. 9 où il veut dire: donner en mariage à un fils, c'est-à-dire à une personne dépendante de l'autorité paternelle. Deux personnes dépendent en effet du père de famille: le fils dont il est le père, et la femme-esclave dont il est le propriétaire. «Destiner» signifie par conséquent ici: le *paterfamilias* décide un mariage entre deux personnes dépendantes toutes les deux de son autorité. Juste avant (vv. 4-6) un cas analogue était discuté dans lequel le chef de famille marie un esclave avec une de ses esclaves qu'il lui donne comme épouse. Là le terme était «donner» (v. 4), parce qu'il signifie la réalisation du mariage. «Destiner» aux vv. 7 et 9 signifie promettre ou décider le principe d'un mariage qui sera réalisé plus tard.

Le verbe «destiner» au v. 8 manque d'un complément au datif, lorsqu'il est lu selon le *ketiv*. C'est sans doute voulu. Cette femme esclave n'est encore promise ou fiancée à personne. Elle est célibataire en fait et en droit. Son statut est celui d'une femme non-engagée à l'égard d'un homme.

A qui pourra-t-elle être «destinée»? Selon l'analogie du v. 9 ce doit être une personne dépendante de l'autorité du chef de famille. Ce sera donc le fils (v. 9) ou un esclave, comme le v. 4 l'envisage. Ce ne sera probablement pas le père de famille lui-même, car dans ce cas l'hébreu dispose d'un autre terme pour dire «se fiancer avec quelqu'un» (*'rs*). Le *ketiv* suppose ainsi qu'un maître ne peut renvoyer une esclave hébraïque qu'à condition que cette esclave ne soit liée par aucun lien matrimonial ni avec lui, ni avec son fils ni avec un esclave, car «il ne l'a pas destinée». Si elle est libre de tels liens, la loi n'autorise que deux moyens pour mettre un terme à la relation du propriétaire à son esclave: ou bien elle sera affranchie ou bien elle sera choisie comme bru. Elle ne pourra pas être revendue. L'absence de l'affranchissement de la septième année est ainsi compensée par l'interdiction de revendre une esclave.

Notons en passant que c'est le cas symétriquement opposé à l'esclavage de l'homme: celui-ci est limité à six ans (v. 2); exceptionnellement il peut être commué en un esclavage durable et définitif (vv. 5s), alors que l'esclavage de la femme est en principe durable (v. 7), puisqu'il n'y a pas d'affranchissement à la septième année pour elle. Mais elle peut être libérée par les deux voies mentionnées aux vv. 8-11.

En résumé, le *qeré* s'occupe de la femme-esclave fiancée à son maître ou mariée avec lui et ensuite répudiée, alors que le *ketiv* s'intéresse à une esclave

ni fiancée ni épousée que son maître veut renvoyer. Renvoi d'une femme qui avait été esclave avant d'être l'épouse de son maître, renvoi d'une esclave qui n'avait jamais été ni fiancée ni épouse, voilà les deux problèmes soulevés par les deux formes textuelles. Le *qeré* concerne au fond le divorce d'un israélite libre avec une esclave devenue sa fiancée ou femme et précise les droits de cette ancienne esclave et épouse répudiée. Le *ketiv* se préoccupe directement d'une esclave israélite célibataire. Indirectement il implique qu'une esclave «destinée», ce qui veut dire promise en mariage à un fils ou à un esclave du chef de famille, ne peut être renvoyée, affranchie ou choisie comme bru.

C'est une problématique qui lie les vv. 7-11 à la section précédente vv. 2-6. Car les vv. 7-11 ôtent au maître le droit de renvoyer une esclave fiancée soit avec son fils soit avec un de ses esclaves. C'est la protection du mariage entre un mari et une femme qui dépendent tous les deux du *paterfamilias*. Celui-ci n'est pas autorisé à faire usage de son droit de père et de maître sur son fils et sur ses esclaves pour supprimer leur lien matrimonial promis ou réalisé. Le lien matrimonial prévaut sur le droit du chef de famille sur son fils et sur ses esclaves hommes et femmes.

L'ensemble du contexte d'Ex 21,1-11 forme ainsi une unité organique, dès qu'on le lit selon le *ketiv* au v. 8. C'est pourquoi le *ketiv* a des chances d'être la leçon originale.

En effet, si un esclave renonce définitivement à sa liberté par amour de sa femme et de ses enfants (vv. 4-6), il doit être assuré contre leur perte. Sinon il perdrait tout, liberté, femme, enfants! C'est pourquoi la loi doit ôter à leur maître commun le pouvoir de défaire leur mariage, en lui interdisant le renvoi de la femme esclave et en excluant un autre mariage de celle-ci avec un fils du maître. C'est ce que le v. 8 lu selon le *ketiv* implique positivement. Si cette femme est «destinée», donnée en mariage à quelqu'un par son maître, il ne peut d'aucune manière l'affranchir ou la prendre à son mari pour la donner comme épouse à son fils! La disposition des vv. 4-6 du côté de l'homme appelle nécessairement une disposition symétrique complémentaire du côté de la femme. C'est le rôle des vv. 7-8.

Cet argument en faveur du *ketiv* comme leçon originale repose donc sur l'observation que les vv. 7-11 forment un diptyque avec les vv. 2-6. En voici en résumé les deux volets: Ex 21,2-6 concerne la fin de l'esclavage de l'esclave-homme en général. Symétriquement Ex 21,7-11 traite du terme de l'esclavage de l'esclave-femme en général. Les vv. 4-6 introduisent un cas de non-affranchissement de l'esclave-homme, comme les vv. 8-11 présentent le cas d'affranchissement de l'esclave-femme. Dans les deux cas, il y a structure identique, mais opposée: une règle générale suivie d'une exception. Dans le cas de l'homme, la règle générale est l'affranchissement au bout des six ans, l'exception étant le non-affranchissement, donc l'esclavage durable, à cause de la fidélité de l'esclave à son mariage avec une femme que lui a donnée son maître, et qui continue à appartenir à son maître. Inversement, dans le cas de la femme, la règle générale est le non-affranchissement au bout des six ans, donc l'esclavage durable, l'exception étant l'affranchissement intervenu à cause d'une suppression de la condition d'esclave par affranchissement ou par mariage. Les vv. 7-11 ont donc leur place logique après le cas discuté aux vv. 4-6.

Le deuxième argument en faveur du *ketiv* comme leçon originale est également contextuel. Il est lié au premier et tient à la portée générale de la loi en vv. 2-6 et 7-11. La disposition des vv. 2-6 vise tout esclave hébreu; la disposition des vv. 7-11, lue selon le *ketiv*, concerne de même toute esclave hébraïque, vendue par sa famille (il ne peut y avoir d'autres femmes israélites réduites à la condition d'esclave). En revanche, la disposition des vv. 7-11, lue selon le *qeré*, ne concerne qu'une fraction des esclaves, celles qui sont mariées ou fiancées à leur maître.

Cette restriction de la portée amène le troisième argument en faveur du *ketiv*. Il est fondé sur la signification de l'expression «déplaire aux yeux de son maître» (v. 8).

«Déplaire» («être méchante aux yeux de son maître») en effet ne signifie jamais déplaire sexuellement⁽⁴⁾. On peut citer ici le seul autre passage où des femmes sont sujet de l'expression «être méchante aux yeux de quelqu'un», Gen 28,8, où l'expression ne signifie certainement pas le déplaisir charnel ou conjugal, puisque ce sont les brus, épouses d'Esau qui font le déplaisir de leur beau-père Isaac. Selon ce parallèle, l'esclave-femme qui déplaît est celle qui ne donne pas satisfaction à son maître parce qu'elle a mauvais caractère ou travaille mal, etc. Autrement dit: une esclave n'est pas automatiquement une concubine. On peut engager une esclave simplement pour le travail et non à des fins sexuelles. C'est ce que suppose le *ketiv* en parlant d'une esclave non-promise à aucun mariage.

Mais si on comprend le déplaisir du maître comme déplaisir sexuel il est logique de supposer une visée sexuelle dès le départ: le maître a acheté la fille pour en faire sa femme. Le *qeré* est nécessairement suggéré par l'interprétation du déplaisir du maître comme déplaisir charnel d'un homme vis-à-vis d'une femme.

En conclusion, la leçon du *ketiv* s'insère bien dans le contexte et semble exempte d'un malentendu sur la signification «déplaire aux yeux de quelqu'un», malentendu bien compréhensible par ailleurs et presque inévitable dans un contexte social où le maître pouvait se servir de son esclave comme concubine.

⁽⁴⁾ Ce point a été bien vu et mis en lumière par VITRINGA, *Sacrarum observationum*, 212-213. Faute de l'avoir noté, CARDELLINI, «*Sklaven*»-Gesetze, 252-253, considère la «femme-esclave» (*'ammā*) (vv. 7-11) comme une fille «achetée» uniquement en vue d'un mariage avec un époux libre (l'acheteur lui-même ou son fils); il ne s'agit donc pas d'une «esclave» au sens propre, mais d'une fille destinée au mariage, et il la compare à la fille adoptée par l'adoption matrimoniale pratiquée à Babylone et à Nuzi, qui a été étudiée notamment par G. CARDASIA, «L'adoption matrimoniale à Babylone et à Nuzi», *Rev. historique de droit français et étranger* 1 (1959) 1-16. Mais il n'est pas présupposé en Ex 21,7-11 selon le *ketiv* que la fille est vendue à des fins de mariage. Elle peut devenir l'épouse du père ou de son fils ou de son esclave, mais elle peut aussi rester simplement servante. TOSATO, *Il matrimonio israelitico*, estime aussi que la vente d'Ex 21,7 est en vue d'un mariage. Déjà E. NEUFELD, *Ancient Hebrew Marriage Laws with Special Reference to General Semitic Laws and Customs* (London 1944) 68-76 avait interprété la vente de la fille en Ex 21,7 à des fins de mariage en analogie avec l'adoption matrimoniale de Nuzi.

3. Le texte de la LXX

Au v. 7 selon la LXX, la femme esclave jouit du droit de l'affranchissement de la septième année, tout comme son collègue masculin, et conformément à Dt 15,12. La seule exception est faite pour la servante appelée οἰκέτις, opposée à la δούλη. On doit comprendre sans doute qu'ici cette distinction terminologique est choisie pour distinguer une simple esclave achetée comme «ouvrière» et jouissant de l'affranchissement au bout de six ans, et une esclave qui n'en jouit pas, très probablement parce qu'il s'agit d'une fille vendue par son père en vue d'un mariage. Le lien matrimonial s'ajoute à celui de l'esclavage et explique pourquoi celui-ci est durable.

Au v. 8, dans le passage correspondant à la leçon *qeré-ketiv* du MT, la LXX offre trois formes textuelles:

(1)	(2)	(3)
si elle ne plaît pas à son seigneur qui se l'est promise (ἦν αὐτῇ καθωμο- λογήσατο) ⁽⁵⁾	si elle ne plaît pas à son seigneur qui ne l'a pas promise (ἦν οὐ καθωμο- λογήσατο αὐτήν) ⁽⁶⁾	si elle ne plaît pas à son seigneur qui ne se l'est pas promise (ἦν οὐ καθωμολογήσατο αὐτῇ) ⁽⁷⁾ .

La troisième forme qui combine les leçons 1 et 2 est probablement une *lectio conflata*. La deuxième, conforme au *ketiv* est bien sémitique et, comparée à la première, *lectio difficilior*. Mais on pourrait imaginer que la leçon 2, à l'allure sémitique, soit le résultat d'une recension qui aurait remplacé la leçon 1 primitive, correspondant au *qeré*, par la leçon 2, plus conforme à la base hébraïque du recenseur.

Le choix de la leçon originale entre les deux leçons 1 et 2 de la LXX suivra le choix entre le *qeré* et le *ketiv* du MT, puisque la première leçon de la LXX correspond au *qeré* et la deuxième au *ketiv*. Comme le *ketiv* semble être original et le *qeré* secondaire, il s'ensuit que la deuxième leçon de la LXX est originale, tandis que la première est le résultat d'une recension sur la base du *qeré*.

Ce résultat a des conséquences pour l'appréciation des trois leçons concurrentes du v. 10 dans la LXX: «pour soi»⁽⁸⁾, «pour lui»⁽⁹⁾ ou sans

⁽⁵⁾ A. E. BROOKE-N. MCLEAN, *The Old Testament in Greek*, Vol. 1, Part II (Cambridge 1909) 222-223. Cette forme est celle de B (qui cependant écrit ἦ αὐτῇ au lieu de ἦν αὐτῇ) et d'autres témoins; selon B elle signifierait: «qui lui était promise».

⁽⁶⁾ Ibid.; cette forme est celle de F (première main) et de plusieurs minuscules.

⁽⁷⁾ Ibid.; c'est la forme de A (deuxième main pour le *omega* en αὐτῇ) et de quelques minuscules.

⁽⁸⁾ «Pour soi», ἐαυτῇ en B (deuxième main) et minuscules, BROOKE-MCLEAN, *The Old Testament in Greek*, 223.

⁽⁹⁾ «Pour lui», αὐτῇ en A, F, M et dans la majorité des minuscules, *ibid.*

complément précisant pour qui il prend une autre femme⁽¹⁰⁾. Le sujet du v. 10 «mais s'il prend une autre (femme)» est probablement le père et maître qui était le sujet des vv. 8 et 9 qui précèdent. (A la limite, on pourrait considérer le fils, mentionné au v. 9, comme sujet, mais ce n'est certainement pas une interprétation naturelle.)

Si c'est le père qui prend, au v. 10, une autre femme pour lui-même («pour soi»), on doit nécessairement présupposer au v. 8 le *qeré*: «si elle déplaît à son seigneur qui se l'est destinée». Le v. 10 fait ainsi une alternative avec v. 8: ou bien elle lui déplaît au point qu'il la répudie (v. 8), ou bien il prend à côté d'elle une seconde épouse (v. 10).

Si nous comprenons le v. 10 au sens que le père prend une autre femme pour son fils, nous pouvons lire le v. 8 selon le *qeré* ou le *ketiv*. Dans ce cas, le v. 10 ajoute une distinction supplémentaire au v. 9: s'il destine l'esclave comme épouse à son fils et si, de plus, il prend une seconde femme pour ce même fils.

La troisième forme enfin du v. 10 qui ne spécifie pas pour qui le père prend une deuxième femme peut cadrer avec le v. 8 entendu au sens du *qeré* et du *ketiv*. Elle laisse ouverte la question de savoir si la deuxième femme sera l'épouse du fils ou du père. Cette troisième forme du v. 10 sans «pour soi» ni «pour lui» pourrait être la leçon originale de la LXX.

Voici maintenant le sens d'Ex 21,7-11 selon la LXX originale (leçon 2): v. 7 présente une loi homogène avec Dt 15,12, selon laquelle la femme-esclave est affranchie obligatoirement au bout de six ans.

Cependant il y a des esclaves promises en mariage. Elles ont un nom spécifique, οἰκέτις (v. 7). Pour elles le texte pose la question de savoir ce que son maître est autorisé à faire s'il veut la renvoyer alors qu'il ne l'a encore fiancée à personne, ni à lui-même ni à un autre. Il n'a que deux possibilités: ou bien il l'affranchit, ou bien il la donne comme épouse à son fils avec tous les droits d'une épouse (v. 10).

Le but de cette loi est manifeste. Elle limite le droit du patron sur cette catégorie de servantes. Il ne peut pas la revendre comme simple esclave. Une telle servante n'aura eu qu'un seul maître durant son esclavage. Ce maître la possède en vue d'un mariage. S'il la renvoie avant ce mariage, elle sera ou affranchie ou bru du maître. Si le maître l'a au contraire déjà fiancée à quelqu'un, le renvoi n'est sans doute plus possible du tout.

La portée des vv. 8-11 selon la leçon 1 de la LXX serait la suivante: Le maître l'a destinée comme sa future fiancée et épouse, et c'est pourquoi elle ne pourra plus redevenir esclave. La loi suppose que le père vende sa fille (v. 7) en vue d'un mariage avec l'acheteur lui-même. Une telle esclave sera ou affranchie ou mariée au fils du patron.

⁽¹⁰⁾ Sans complément du datif en B (première main) et le minuscule a₂. a₂ est une partie d'un octateuque, écrit partiellement comme oncial et partiellement comme minuscule, aujourd'hui démembré et conservé en plusieurs bibliothèques. La Bodléienne à Oxford conserve la Genèse, c'est le oncial E, alors qu'une feuille avec Gen 42,18-43,14 se trouve à Cambridge et la partie Gen 43,14-1 Rois 16,28 (avec des lacunes) est conservée à Leningrad, S. JELICOE, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968) 191-192. Cet octateuque date du 10^e siècle.

La troisième leçon de la LXX ramène le sens des vv. 7-11 à celui de la leçon originale: un maître qui ne s'est pas fiancé à l'esclave ne peut la renvoyer qu'en l'affranchissant ou en en faisant sa bru.

4. Ex 21,7-11 selon la Vulgate

En affirmant au v. 7 l'affranchissement de la femme-esclave au bout de six ans, la Vg présente une loi homogène avec Dt 15,12. Mais il y a une autre catégorie d'esclave-femme, celle qui est prévue pour être l'épouse de son maître. Cette servante s'appelle ici *famula*. Il est évident que la disposition de l'affranchissement de la septième année cessera dans ce cas, car à ce moment-là elle n'est plus sous le régime de l'esclavage, mais sous celui des fiançailles ou du mariage.

Le v. 8 répond ensuite à la question: mais que se passera-t-il si le maître et futur époux de la femme-esclave la renvoie? Redevient-elle esclave pour six ans et pourra-t-elle être revendue avant cette échéance? La réponse est négative. Le maître ne peut se séparer de son esclave fiancée que de deux façons: ou bien il l'affranchit ou bien il la donne en mariage, avec tous les droits d'épouse (v. 10), à son fils.

Le but de la loi est clair: une esclave devenue fiancée de son maître ne pourra plus redevenir esclave! Ou elle gardera un statut de fiancée ou d'épouse, ou elle sera libre. Si le maître veut la garder dans sa famille tout en la répudiant, il ne pourra le faire en la réduisant à son statut antérieur de servante; il ne pourra le faire qu'en la mariant à son fils.

Selon la Vg une esclave pourra donc être affranchie de trois manières: ou bien elle est affranchie après six ans, ou bien elle est affranchie par son maître, ou bien en devenant sa bru. Après chacun de ces affranchissements elle doit rester libre. La loi protège manifestement la liberté de la femme-esclave qui recouvrera celle-ci nécessairement dans l'année de rémission (vv. 2 et 7), et qui ne pourra point la perdre par un divorce si elle l'aura obtenue par voie de mariage ou de fiançailles. Peut-être y a-t-il l'idée d'une protection contre un abus possible. Quelqu'un pourrait en effet se fiancer à une esclave avant l'année de son affranchissement obligatoire, pour divorcer d'elle ensuite en la reréduisant dans la condition de servante⁽¹¹⁾.

Notons que dans cette perspective une servante n'est pas automatiquement la concubine de son maître. En effet, des fiançailles ou un mariage s'ajoutent à l'achat de la fille lorsque le maître et acquéreur veut en faire son

⁽¹¹⁾ Cette intention, notée ici à propos de la Vg, est celle du *geré*. Une esclave ne perd plus son droit à la liberté, acquise comme épouse d'un homme libre. C'est surtout une protection contre l'exploitation d'une femme qui, en changeant de propriétaire, risque toujours de devenir la concubine de son nouvel acquéreur et de passer ainsi d'homme à homme, à l'instar d'une prostituée. VITRINGA, *Sacrarum observationum*, 212, cite à ce propos Cappelle: «interdicit potestate eam alteri hero vendendi, quia scilicet alioqui non foret tuta puellae, quae in potestate herili esset, pudicitia».

épouse, et ce lien des fiançailles ou du mariage transforme la condition de la servante. La servante-fiancée a un nom spécial, *famula*.

5. L'évolution du texte et de la loi en Ex 21,7-11

Synthétisons maintenant l'étude isolée des différentes formes textuelles d'Ex 21,7-11, notamment aux vv. 7, 8 et 10, en les replaçant dans leur genèse, et en partant de la forme qui semble être la plus ancienne, la leçon du *ketiv*.

Le propos d'Ex 21,7-11 est de définir les conditions qui permettent à un maître de se séparer d'une esclave célibataire lorsqu'il en est mécontent. La leçon du *ketiv* fixe ces conditions positivement et négativement: positivement en disant qu'il peut ou bien la faire affranchir ou bien la donner en mariage à son fils; négativement en interdisant de la revendre. Or, Dt 15,12 introduit une solution beaucoup plus simple à ce problème: il suffit d'attendre l'arrivée de la septième année qui affranchira d'office cette esclave importune! Du coup la solution difficile d'Ex 21,7-11 lu selon le *ketiv* au v. 8 est dépassée et perd ainsi sa raison d'être.

Mais il est vrai que ni Ex 21,7-11 lu selon le *ketiv* ni Dt 15,12 ne traitent du cas où le maître, ayant épousé la servante, commence à en être mécontent au point de vouloir s'en défaire. C'est un cas particulier, analogue à celui qu'évoque Dt 21,14 en parlant de la prisonnière de guerre devenue épouse et commençant à déplaire.

Ex 21,7-11 lu avec le *qeré* répondra précisément à ce problème. De superflu et inutile, ce passage y retrouve donc son utilité puisqu'il tranche un cas juridique spécifique, qui n'est traité nulle part ailleurs dans la Loi, puisque, en Ex 21,7-11, il s'agit d'une esclave israélite (le contexte du v. 2 le montre)⁽¹²⁾, tandis qu'en Dt 21,10-14 il s'agit d'une esclave étrangère.

Les auteurs de la leçon du *qeré* au v. 8 ont donc harmonisé Ex 21,7 avec Dt 15,12 en donnant simplement une portée limitative au v. 7: l'esclave féminine ne peut être affranchie, dans la septième année, selon Dt 15,12, qu'à condition de ne pas être destinée à son maître (v. 8): «et lorsqu'un homme vend sa fille comme servante, elle ne pourra sortir (librement) comme sortent (librement) les serviteurs, si elle déplaît à son maître qui se l'est destinée: elle devra être affranchie. ...». En d'autres termes, elle jouira de l'affranchissement de la septième année si elle est célibataire, mais elle n'en jouira pas si elle est destinée à son maître comme épouse.

La leçon du *qeré* redonne ainsi à Ex 21,7-11 la qualité d'une loi nécessaire et utile, qualité que ce passage avait perdue après que la nouvelle disposition de Dt 15,12 eût rendu inutile la disposition de Ex 21,7-11, lu selon le *ketiv*. Le *qeré* est donc une réinterprétation visant à donner à un texte biblique dépassé une nouvelle raison d'être. Car un texte biblique ne peut être

⁽¹²⁾ L'interprétation juive voit ici les esclaves cananéennes, c'est-à-dire non-juives qui ne bénéficieraient pas de l'affranchissement prévu pour le cas discuté en Ex 21,26-27, comme le dit par exemple Raschi. Mais cette exégèse est due à une harmonisation d'Ex 21,7 avec Dt 15,12.

vide de sens et oiseux. Il doit avoir quelque chose d'utile et d'indispensable à dire.

Si cette interprétation est juste, la leçon du *qeré* correspond non à une variante d'un autre manuscrit, mais à une intervention exégétique et théologique. C'est une «correction de scribe».

LXX et Vg harmonisent explicitement Ex 21,7-11 et Dt 15,12 en modifiant v. 7, ce que MT n'avait pas fait par respect du texte transmis. Selon elles les femmes esclaves retrouvent leur liberté à la septième année, sauf si elles sont liées par un lien matrimonial promis ou déjà réalisé. Dans ce cas le renvoi est de plus une rupture de fiançailles ou un divorce.

LXX lue selon le *ketiv* (les formes 2 et 3) suppose un cas où l'esclave est achetée en vue d'un mariage en général ou en puissance où la personne de l'époux n'est pas encore déterminée. La forme 1 de la LXX, celle qui suit le *qeré*, envisage le cas où l'esclave était achetée en vue du mariage avec son acheteur et maître. C'est aussi le cas tel que la Vg le considère.

Institut biblique
Université de Fribourg
CH-1700 Fribourg Suisse

Adrian SCHENKER O.P.

GERICHTSVERKÜNDIGUNG UND VERBLENUNG BEI DEN VOREXILISCHEN PROPHETEN*

ZUSAMMENFASSUNG

Aus mehreren Erzählungen des A.T. und aus dem Kontext prophetischer Verblendungsaufträge geht hervor, dass es im alten Israel die Idee eines endgültigen Urteils ohne Apellmöglichkeit oder Ausweg weder bei profanen noch bei JHWHs Gerichten gab.

SOMMAIRE

L'analyse de plusieurs récits de l'A.T. et du contexte des passages où des prophètes reçoivent le mandat divin d'aveugler et d'endurcir leurs auditeurs, montre que l'Israël ancien ignorait l'idée d'un jugement sans appel ou sans possibilité de salut, tant sur le plan des jugements humains que divins.

1. IST VOREXILISCHE PROPHETIE ANKÜNDIGUNG DES GERICHTS?

In der Interpretation vorexilischer Prophetie tritt die Tendenz zutage, die vorexilischen Propheten, insbesondere Amos und Jesaja, als *Gerichtsverkündiger*, nicht als *Umkehrrufer* zu verstehen: ihr Auftrag bestände also nicht darin, durch Drohung das Volk in letzter Minute zur Besinnung zu bringen, sondern durch Kundgabe der schon verhängten göttlichen Verurteilung seine verblendeten Heilshoffnungen auszublasen und das Unheil durch ihr wirkmächtiges Wort einzuleiten¹. Einspruch gegen ein solches

* Die Bibliographie ist (bes. zu Jes 6.9f) so umfangreich, dass ich im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes nur Weniges anführe. Weiterführende *Lit.* in den genannten Arbeiten.

¹ Zu Amos: R. MARTIN-ACHARD, *Amos. L'homme, le message, l'influence*, Genève 1985, 144-149, wo die *Literatur* zu diesem Punkt referiert wird. Einflussreichste Vertreter der Interpretation Amos' als Gerichtsprophet im deutschen Sprachraum sind

Verständnis erhob sich nicht bloss in « frommen », unwissenschaftlichen Kommentaren, sondern auch bei Autoren, die sich durchaus als Historiker zu Worte meldeten². Es scheint somit das letzte Wort noch nicht gesprochen zu sein; die Diskussion muss weitergehen. Damit Diskussionen zu befriedigenden Ergebnissen führen, ist es nötig, dass sie alle Seiten der erörterten Frage berücksichtigen. In diesem Sinne möchte die vorliegende Studie keine abschliessende Lösung vorschlagen, sondern zum Dossier der Diskussion *zwei Beobachtungen* beitragen, die ihre Bedeutung haben, wenn von Gottes Gericht in der vorexilischen Prophetie die Rede ist.

2. WAS IST GERICHT UND URTEIL IM ALTEN ISRAEL?

Nach unserem Verständnis ist Gericht und Urteil die Verhängung einer Strafe, die normalerweise vollstreckt wird. Nach gefällttem Urteil kann der Verurteilte begnadigt werden, aber das ist die Ausnahme. Jedenfalls bringt das Gericht mit seinem Urteilsspruch die Verhandlungen zu ihrem Abschluss, und die Richter können nach erfüllter Aufgabe auseinandertreten.

Im Alten Testament bietet sich ein etwas anderes Bild. Denn auch *nach beschlossener Strafe* suchen die Betroffenen durch sich selbst, durch Geschenke oder durch Fürsprecher das « Urteil » aufzuheben. Das gelingt natürlich nicht immer, denn solche Gesinnungsänderungen hängen von der Versöhnlichkeit der « Richter » ab, die frei sind zu begnadigen oder zu bestrafen.

Bevor die Texte selbst zu Wort kommen, ist es gut, uns daran zu erinnern, dass « *Gericht* » im Sinne von Strafgericht und Ver-

z.Zt. H. W. WOLFF, *Joel und Amos* (BK XIV/2), Neukirchen, 1967, 123-129, und W. RUDOLPH, *Joel - Amos - Obadja - Jona* (KAT XIII 2), Gütersloh 1971, 287-292. — Zu *Jesaja* siehe R. KILIAN, *Jesaja 1-39* (EdF 200), Darmstadt, 1983, 107-140, ebenfalls mit ausführlichem *Literatur-Referat*. Ferner: H. WILDBERGER, *Jesaja 1-12* (BK X/1), Neukirchen, 1980, 230-261, bes. 254-257; DERS., *Königsherrschaft Gottes. Jes 1-39. Teil 1 Das Buch. Der Prophet Jesaja und seine Botschaft*, Neukirchen, 1983, 117-125. — Zum Problem: C. HARDMEIER, *Jesajas Verkündigungsabsicht und Jahwes Verstockungsauftrag in Jes 6* (Die Botschaft und die Boten. FS H. W. WOLFF), Neukirchen, 1981, 235-252 (*Literatur-Referat* S. 235-236). Extreme Position bei W. H. SCHMIDT, *Zukunftsgewissheit und Gegenwarts kritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung* (BSI 64), Neukirchen, 1973.

² H. W. HOFFMANN, *Die Intention der Verkündigung Jesajas* (BZAW 136), Berlin, 1974; O. KEEL, « Recht tun oder Annahme des drohenden Gerichts? (Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha) », *BZ* 21 (1977), 200-218. Referat weiterer Positionen bei MARTIN-ACHARD, *Amos* (Anm. 1) 144-149 und O. H. STECK, « Bemerkungen zu Jesaja 6 », *BZ* 16 (1972), 188-206, hier 193-198.

werfung keine Vokabel vorexilischer Propheten selbst, sondern der Exegese ist. Das *Verhältnis* Gottes zu seinem Volk wird gelegentlich in Gestalt eines Prozesses³ gefasst, aber in freier Weise. Denn z.B. in Mi 6.1-5 betrachtet sich Gott, der das Gericht versammelnde Richter, paradoxerweise als *Angeklagten*, der Israel auffordert, seine Anklage gegen ihn vorzubringen und zu begründen⁴. Aufs Ganze gesehen ist das Verhältnis Israels zu Gott bei den frühen Propheten ein *Konflikt*, der in vielen Variationen und Bildern zur Sprache gebracht wird, von denen der Prozess nur *eines* neben manchen andern ist. Dementsprechend erscheint auch die *Verwerfung* des Volkes Israel nicht nur als Verurteilung oder Strafgericht, sondern in zahlreichen andern Metaphern⁵. Daraus ergibt sich die Folgerung, dass wir die prophetische Ankündigung, Gott habe Israel endgültig verworfen, auch mit Texten im A.T. vergleichen müssen, wo als negatives Endergebnis eine formell *nicht gerichtliche*, aber endgültige Verwerfung Israels steht.

Wie reagiert ein Mensch im alten Israel, wenn sein Verderben bevorsteht? Kann er ganz zuletzt noch etwas unternehmen, um das schon über ihn verhängte *Unheil* abzuwenden?

Gen 32f (J) berichtet den Versöhnungsversuch, den Jakob unternimmt, als er Esau entgegengeht. Esau hatte *beschlossen*, seinen Bruder zu töten (Gen 27.41) (J)⁶. Jakob bittet um Gnade und Versöhnung mittels reicher Geschenke. (Diese sind übrigens der materialisierte Segen, den er von seinem Vater erlistet und seinem Bruder entwendet hatte, und den er somit in gewisser Weise

³ Man spricht vom «*rib-pattern*»: B. GEMSER, «The RIB — or Controversy-Pattern in Hebrew Mentality» (SVT 3), Leiden, 1955, 120-137. Gott als Richter über sein Volk: A. GAMPER, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament. Zum Verständnis einer Gebetsbitte*, Innsbruck, 1966, 212-216. Das Bild des Gerichts bei Jesaja behandelt K. NIELSEN, «Das Bild des Gerichts (Rib-Pattern) in Jes. I-XII. Eine Analyse der Beziehungen zwischen Bildsprache und dem Anliegen der Verkündigung», VT 29 (1979), 309-324.

⁴ Zu Mi 6.1-5 siehe neben den Kommentaren auch H. J. BOECKER, *Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament* (WMANT 14), Neukirchen, 1970, 101-104. Bei BOECKER auch Darstellung des hebräischen Gerichtsverfahrens. Zu diesem vgl. ferner R. DE VAUX, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, I. Fortleben des Nomadentums, Gestalt des Familienlebens, Einrichtungen und Gesetze des Volkes*, Freiburg i.Br., 1964, 245-252, 255-263.

⁵ Z.B. Hos 1-3 (Konflikt zwischen Ehegatten); Hos 5.14; Am 3.3-8 (Wut und leidenschaftliche Aggression JHWHs gegen Israel); Jes 5.1-7 (frustrierende Fehlinvestition); Hos 11.1-4; Jes 1.2f (Konflikt zwischen Vater und Kindern); Am 4.6-11 (Resignation nach wiederholtem Fehlschlag von harten Massnahmen als einer *ultima ratio*). Die sehr zahlreichen Ausdrücke für die über Israel herbeigeführten Natur- und Kriegskatastrophen entstammen meistens nicht der Gerichts- oder Prozessterminologie.

⁶ Gen 27.41 und 32.1-22; 33.1-20 gehören derselben Erzählung J an: C. WESTERMANN, *Genesis* (BK I/2), Neukirchen, 1981, 530f, 614, 638.

seinem eigentlichen, ursprünglichen Anwarter restituiert.) Dies zeigen Gen 32.21 ; 33.8 und auch Jakobs Drängen, mit dem er Esau nötigte, die Geschenke anzunehmen (Gen 33.8-11) : Jakobs Geschenk war nämlich demütige Bitte um Versöhnung, auf die er wegen seines Betruges natürlich keinen Anspruch geltend machen konnte, sondern für die er sich auf die Versöhnlichkeit seines Bruders und Feindes angewiesen sah, der ihm *mit Recht* zürnte, und dem er ausgeliefert war. Deshalb sagte Jakob auch in 33.10, dass er Esaus Gesicht schaute, wie man Gottes Antlitz schaut, denn Esau hatte ihm anstatt der Rache das Leben geschenkt (er « hatte Wohlgefallen » an ihm), wie Gott durch sein Wohlgefallen Leben schenkt. In der verzweifelten Situation *schon beschlossenen Untergangs* kann man durch ein Geschenk, das die Bitte um Versöhnung sichtbar und materiell darstellt, den Beschluss aufzuheben suchen.

Diese Situation gleicht unter der Hinsicht von Versöhnung nach *schon beschlossenen Verderben* einer andern Erzählung, die sich in 1 Sam 25.12-35 findet. Hier tritt Abigail als Fürsprecherin und Mitbetroffene zwischen David und ihren Mann, Nabal, der von dem über seinem Haupte schwebenden Schwert noch gar nichts ahnt. Sie bringt ein Geschenk (V. 18f), sendet Leute voraus wie Jakob (V. 19), und David nimmt die Gaben zum Zeichen der Versöhnung auch an (V. 35). Uebrigens wird die Versöhnung hier ebenfalls als « Aufheben des Antlitzes » (ebd. und Gen 32.21) umschrieben : der um Versöhnung Bittende hat sein Antlitz und seinen Blick zur Erde gebeugt (V. 23f, siehe Gen 33.3), der Vergebende hebt ihn auf, und sie schauen sich aufgerichtet, von Angesicht zu Angesicht in die Augen. David hatte sogar schon einen *Eid* geschworen, Nabal mitsamt seinem ganzen Haushalt zu verderben (V. 21f)! Auch *nach einem Eid* ist es also doch noch möglich, auf den Entscheid zurückzukommen!

In 2 Sam 14.5-11 führt der fiktive Rechtsfall eine Berufung der Klägerin vor, die wieder als Fürsprecherin und Mitbetroffene für ihren der Blutrache unterliegenden Sohn und natürlich auch als mitbetroffene Mutter auftritt (als Mutter und Witwe, V. 5, hat sie ihren Sohn auch als Stütze und Unterhalt für ihr Alter nötig). In dieser Berufung setzt der König das *geltende Recht der Blutrache ausser Kraft* (V. 11) ⁷. Er hat dazu offenbar die Vollmacht, und

⁷ Auf Tötung steht die Todesstrafe (durch Blutrache und ohne Möglichkeit des Loskaufs) : Ex 21.12-14 (Bundesbuch), Dtn 19.11-13, Num 35.31f (P).

es ist ja ein besonderer Umstand gegeben, der diese Ausserkraftsetzung begründet. Der König als höchste Berufungsinstanz hebt ein « Todesurteil », nämlich *Recht und Pflicht der Blutrache* auf. Es liegt somit in diesem Fall die Exemption eines Menschen von einem vom Recht *geforderten*, legitim zugefügten Tod vor, weil es die Witwe beantragt und der König gewährt hat, obschon es für den Mörder grundsätzlich *keine andere Strafe als die Verurteilung zum Tode* geben darf! So weit geht die Befugnis des höchsten königlichen Richters.

Diese drei Erzählungen machen deutlich, dass das alte Israel keine *absoluten* Todesurteile kannte, denen gegenüber den Schuldigen oder ihren Angehörigen der Mund verbunden und den verantwortlichen höchsten Instanzen die Hände gebunden gewesen wären. Gewiss bedurfte es besonderer Gründe, die eine solche Ausnahme und die Ausserkraftsetzung von Recht und Strafe rechtfertigten. Sonst wäre es ja Willkür.

Doch konnte jemand auch *auf dem Urteil beharren* und auf seine *Vollstreckung dringen*, wie z.B. die Gibeoniten gegenüber dem Hause Saul, 2 Sam 21.3-6, denn diese lehnten ausdrücklich eine finanzielle Abfindung ab (V. 4). Da ihnen selbst das Tötungsrecht nicht zusteht, erzwingen sie vom König die Ermächtigung, sieben Mitglieder von Sauls Familie als Strafe für das ihnen geschehene Unrecht hinrichten zu dürfen (V. 6). Auch nach Spr 6.34f weigert sich ein betrogener Gatte, sich mit seinem Nebenbuhler zu versöhnen, d.h. er besteht auf dessen Todesstrafe mitsamt seiner Frau (Lev 20.10, Dtn 22.22) oder auf Rache, falls es sich in Spr 6.34f nicht um Anwendung des Gesetzes, sondern um private Vergeltung handeln sollte. Dies zeigt die Freiheit dem Ansinnen auf Versöhnung gegenüber.

Zusammenfassend lässt sich zweierlei festhalten :

1. Auch *nach verhängtem Strafgericht* kann der Schuldige versuchen, das Unheil von seinem Haupte abzuwenden. Er hat darauf aber natürlich keinen Anspruch. Erzürnte und Richter sind frei, auf die Bitte um Versöhnung einzugehen oder sie abzuschlagen.
2. Wenn das so ist, so *gibt es die Idee des endgültigen Strafgerichts im alten Israel gar nicht!* Erst wenn ein Todesurteil vollstreckt worden ist, ist das Gericht *definitiv*. Bis es soweit ist, besteht eine zwar äusserst bedrohliche und ungewisse Frist, die man aber *immer* ausnützen kann zu einem versöhnenden Schritt und Versuch. Wer sollte dem auch wehren können ?

Die Vorstellung eines Todesurteils, gegen das der Schuldige nach seiner Verkündigung nichts anderes mehr unternehmen könnte, als zu warten, bis er aus der Zelle zur Hinrichtung geholt wird, ist also modern, nicht altorientalisch. Solange Strafe nicht vollzogen ist, bleibt Hoffnung, Möglichkeit für Fürsprache und Gnade gegeben.

Dies zeigen übrigens auch die *Sündenbekenntnisse* in den Psalmen; denn dort wird die Schuld anerkannt, nicht geleugnet, und *dennoch* bittet der Beter mitten aus Strafen und Leiden um Genesung, Befreiung von Schuld und um Leben ^a.

3. VERBLENDUNG UND WARNUNG VOR VERBLENDUNG IM MUNDE DESSELBEN PROPHETEN

An zwei Stellen des A.T., in der prophetischen Erzählung von 1 Kö 22 und in der Vision Jesajas, begegnen wir einem seltsamen *Doppelauftrag*, den zwei Propheten, *Micha ben Jimla* und *Jesaja* (8.Jht.), von Gott empfangen. *Vordergründig* sagt der eine Sieg an (1 Kö 22.15), während der andere das Herz seiner Zuhörer am Begreifen hindern, ihre Augen blenden und ihre Ohren betäuben soll (Jes 6.9f). *Hintergründig* wissen beide, dass JHWH Niederlage und Verderben beschlossen hat. Die besondere auffallende Auftragsituation dieser beiden Propheten wirft weiteres Licht auf ein Verderben, das bei Gott schon beschlossen ist (*Gericht*), und auf die *Bedingung* der davon Betroffenen.

Beiden Texten gemeinsam ist, dass sowohl Jesaja als auch Micha ben Jimla in einer *Vision* die *wahre*, aber *verborgene Absicht* JHWHs erfahren: Jesaja zitiert wörtlich den Desinformationsauftrag, den JHWH ihm erteilt (den sog. Verstockungsbefehl, V. 9f), Micha sieht und hört die Beratung vor JHWH (V. 19-23). Dank ihrer Vision ist beiden das verhängte Gericht bekannt, von dem die Betroffenen nicht nur nichts wissen, sondern über das sie absichtlich getäuscht und in Illusion gewiegt werden sollen. Diese *Illusion zu schaffen* und zu *unterhalten*, ist eben gerade Sendung und Aufgabe Jesajas (V. 9f) wie auch Michas und der anderen

^a Ps 32.3-5; 39.9ff; 40.13f; 41.5ff; 51.3-5, usw. — Folgende Erzählungen illustrieren ferner die Möglichkeit, nach gefällttem Urteil die Rückgängigmachung zu erreichen: Gen 44.14-34; 2 Sam 24.17 (Bitte während der Urteilsvollstreckung!); Est 4.8. Vgl. auch Prov 16.14 u. im N.T. Mt 18.26, 29 (die Schuldforderung steht fest, aber dennoch bittet der Schuldner um Stundung).

(V. 22 und V. 11f, 15, 24) vor Achab und Joschafat am Tore von Samarien versammelten Propheten (V. 10) : diese Propheten sind mit der *Desinformation* betraut! Wider besseres Wissen müssen Jesaja und Micha (V. 15) die Adressaten *täuschen*. (Die andern Propheten in 1 Kö 22 lügen, ohne sich dessen bewusst zu sein, da sie nicht wie Micha Zutritt zum Rate JHWHs hatten.)

Beiden Texten gemeinsam ist jedoch ein *zweites* : sowohl Jesaja als auch Micha *enthüllen* vor ihren Adressaten ihr geheimes Wissen über *JHWHs eigentliche Absicht*, sie zu verderben. Was ihnen beiden dank ihrer Vision *allein* bekannt war, das teilen sie nun *allen* mit : Jesaja in seinem Berufsberichtsbericht mit dem Wortlaut von JHWHs Desinformationsauftrag (V. 9f), Micha in seinem «Protokoll» von JHWHs Ratsversammlung (V. 19-23), sodass die Betroffenen *informiert* werden. Alle können jetzt JHWHs wahren Entschluss kennen, das Unheil heraufzuführen, bei Jesaja über Juda, bei Micha über den König von Israel.

Die *dritte* Gemeinsamkeit an den beiden Texten ist diese : die Propheten tun das scheinbar, ohne eine ausdrückliche Ermächtigung JHWHs dafür empfangen zu haben. Sie *durchkreuzen* damit ja auch ihren *Desinformationsauftrag*; denn nun können ihre Adressaten ihre Botschaft als Täuschungsmanöver *durchschauen* (1 Kö 22.15). Bei beiden ist jedoch klar, dass sie JHWH entsprechen, wenn sie dessen wahre Absicht offenbaren. Was Micha betrifft, so weigert er sich ausdrücklich, etwas anderes zu reden, als was ihm JHWH aufträgt (V. 13f), während sich Jesaja soeben ganz als Bote JHWH zur Verfügung gestellt hat (V. 8). So stammen *beide Sendungen*, sowohl zu täuschen als auch die Täuschung zu lüften, von JHWH selbst. Der *Widerspruch* zwischen geheimgehaltenem und kundgemachtem Verhängnis (Gericht) in der *einen* Sendung *desselben* Propheten liegt bei JHWH!

Ein *Unterschied* zwischen diesen beiden überraschenden Texten beruht demgegenüber darauf, dass Micha auf Befragung des Königs von Israel hin — übrigens erst auf Betreiben des Königs Joschafat von Juda (V. 5-8) — JHWHs Vorhaben *zuerst* verbirgt (V. 15) und *dann* in seiner Wahrheit enthüllt (V. 17, 19-23), während Jesaja seinen Sendungsauftrag ausserhalb der besondern Situation einer Konsultation JHWHs vor einem geplanten Kriege von sich aus kundtut.

4. VERSTOCKUNG ODER VERBLENDUNG?

Bevor wir die Frage aufwerfen, was dieser *doppelte Auftrag* JHWHs an seine Propheten bedeutet, lohnt es sich, die *Natur der Desinformation* genau zu bestimmen, mit der Micha und Jesaja von JHWH betraut werden. Man pflegt bei Jesaja vom « *Verstockungsauftrag* » zu sprechen.

In Jes 6.9f (wie auch bei Micha b. Jimla) handelt es sich jedoch nicht um *Verstockung*, sondern um *Verblendung*, d.h. eben um Desinformation. Verstockung ist Fixierung des *Wollens* in einer verkehrten Wahl, Verblendung ist Fixierung des *Verstehens* im Irrtum. Aktive Verstockung ist Anstiftung zu *Ungehorsam*, Desinformation Verbreitung eines *Irrtums*, der als Wahrheit erscheint; Verstocktheit ist Festhalten am Ungehorsam, während Verblendung Befangenheit im Irrtum ist. Dieser Unterschied projiziert sich auf *terminologischer* Ebene : Bei Pharao in Ex 4-14 ist es *Verstockung*; von seinem Herzen heisst es : *stark* (d.h. unbeugsam) sein oder machen (*h̄zq*) (4.21 ; 7.13, 22 ; 8.15 ; 9.12, 35 ; 10.20, 27 ; 11.10 ; 14.4, 17 ; in den transitiven Formen ist stets Gott Subjekt) ; *schwer* sein oder machen (*kbd*) (7.14 ; 8.11, 28 ; 9.7, 34 ; 10.1 ; in den transitiven Formen ist stets Pharao Subjekt) ; *hart* machen (*qšh*) (7.3 ; Gott ist Subjekt) ; von seinen Haltungen heisst es : ablehnen (*m'n*) (7.14) ; nicht wollen (*'bh*) (10.27) ; nicht hören (soviel wie : nicht gehorchen) (7.4, 13, 22 ; 8.11, 15 ; 9.12), oder es wird der *faktische* Ungehorsam Pharaos festgestellt (4.21 ; 8.28 ; 9.7, 35 ; 10.20 ; 11.10). Bei Jes 6.9f ist es dagegen *Verblendung*, d.h. *vermeintliches Verstehen* : V. 9 zwar hören, aber nicht verstehen ; zwar sehen, aber nicht erkennen ;

V. 10	A	Herz	verfetten
	B	Ohren	schwer machen (<i>kbd</i>)
	C	Augen	verkleben
		damit dieses Volk	<i>nicht</i>
	C'	mit seinen Augen	sieht,
	B'	mit seinen Ohren	hört,
	A'	mit seinem Herzen	versteht.

(« Schwer machen » ist hier mit « Ohren », nicht mit « Herz » verbunden).

Pharao ist sich Gottes Willens klar bewusst, aber er *lehnt ihn ab*, während « dieses Volk » (Jes 6.9) Gottes Willen zu kennen *vermeint* und gerade dadurch gegen die Kundgabe des wirklichen Gotteswillens hermetisch verschlossen ist. Pharaos Sünde ist Hartnäckigkeit, die des Volkes Besserwissen. Die vermeintliche Kenntnis des Gotteswillens wirkt als die undurchdringlichste Abschirmung gegen die authentische Mitteilung JHWHs durch seine Propheten, denn das Volk *vermeint* schon zu wissen und JHWH zu gehorchen, sodass die Propheten es mit ihrer Botschaft stören.

Auf die verschiedene Situation passt die verschiedene Aufgabe von Gottes Gesandten : Während Mose gesandt ist, Pharao zur Aufgabe seines Widerstandes gegen Gottes Willen zu bringen, ist Jesaja beauftragt, das Volk in seinem Missverständnis zu bestärken.

Es ist wichtig, diesen Unterschied zwischen dem Widerstand gegen Gottes klar bewussten Willen (Verstockung) und dem Festhalten an einem vermeintlichen Willen Gottes (Verblendung) zu beachten, anstatt ihn unter dem einen Begriff « Verstockung » zu verdecken ⁹.

⁹ Vergleich 1 Kö 22 und Jes 6 (ohne die hier besprochene Desinformationsproblematik) bei W. ZIMMERLI, *Ezechiel 1-24* (BK XIII/1), Neukirchen, 1979, 18-20 - J. M. SCHMIDT, « Gedanken zum Verstockungsauftrag Jesajas (IS. VI) », VT 21, 1971, 68-90, hier 82-86 ; STECK, « Bemerkungen » (Anm. 2), 192f.

Monographie zur « Verstockung » : F. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung* (BZAW 74), Berlin, 1955.

Zu 1 Kö 22 siehe E. WÜRTHEIN, Zur Komposition von 1 Reg 22.1-38 (Das ferne und nahe Wort. FS ROST BZAW 105), Berlin, 1967, 245-254 ; STECK, Bemerkungen (Anm. 2), 192 ; F. L. HOSSFELD-I. MEYER, *Prophet gegen Prophet. Eine Analyse der alttestamentlichen Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten* (BB 9), Fribourg, 1973, 27-36 ; H. SEEBASS, Micha ben Jimla, KuD 19, 1973, 109-124 ; S. J. DE VRIES, *Prophet against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*, Grand Rapids, 1978 ; H. SCHWEIZER, « Literarkritischer Versuch zur Erzählung von Micha ben Jimla (1 Kön 22) », BZ 23, 1979, 1-19 : sie alle betrachten 1 Kö 22 als literarisch uneinheitlich, V. 19-23 als Zusatz und interpretieren hypothetisch erschlossene ursprüngliche Erzählungen und Bearbeitungen. Die zu Recht beobachteten Spannungen der Erzählung lassen andere Erklärungen zu als die literarischer Ergänzungen. Sie können in narrativen Notwendigkeiten begründet liegen. Abwägende Prüfung zwingt nicht zur Annahme sekundärer literarischer Erweiterungen. Daher halten andere an der Einheit fest : J. A. MONTGOMERY-H. S. GEHMAN, *The Books of Kings (ICC)*, Edinburgh, 1951, 336 ; M. REHM, *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*, Würzburg 1979, 215f ; H. CANCIK, *Grundzüge der hethitischen und alttestamentlichen Geschichtsschreibung (ADPV)*, Wiesbaden, 1976, 195-199, u.a.

5. DESINFORMATIONSAUFTRAG UND WAHRHAFTIGKEIT DES AUFTRAGGEBERS JHWH

Was bedeutet also dieser *doppelte Auftrag* JHWHs an Jesaja und Micha? Warum müssen sie zuerst desinformieren und dann ihren Adressaten enthüllen, dass sie bewusst desinformieren und verblenden? Mit dem *zweiten* Auftrag vereiteln sie ja ihren *ersten*, oder zumindest gefährden sie ihn ernstlich.

Der Sinn von Jes 6.9f wird fünffach erklärt :

Erstens : Der Prophet hat das beschlossene Unheil anzukündigen und seinen Vollzug *durch sein wirkmächtiges Wort* einzuleiten ¹⁰.

Zweitens : Der Prophet *stellt nachträglich fest*, dass seine Botschaft faktisch zur Verstockung seiner Zuhörer geführt hat, und kleidet dieses Endergebnis in einen Anfangsauftrag JHWHs, der das Ergebnis erklären soll ¹¹.

Drittens : JHWHs Auftrag an Jesaja ist *ironisch* in dem Sinne, dass die Ironie JHWHs als letzte Waffe die Adressaten des Propheten gerade zu dem auffordert, was sie nicht tun sollen : « so verstockt doch meinerwegen euer Herz! », d.h. « so rennt doch meinerwegen in euer Unglück! » ¹².

Viertens : Verstockung und Verstockungsauftrag sind *Strafe für vorausgegangene schuldhafte Weigerung*, JHWHs Wort zu hören ¹³.

Fünftens : *M. Buber* deutet den Auftrag so, dass es gerade die Heilsbotschaft Jesajas ist, die die Israeliten die Umkehr vergessen

¹⁰ E. JENNI, « Jesajas Berufung in der neueren Forschung », *ThZ* 15, 1959, 321-339, hier 335f : die Verstockung versetzt die Zuhörer wie ein Fluch in einen Ohnmachtszustand, in dem sie JHWHs Wort nicht mehr zu verstehen vermögen (S. 337) ; STECK, « Bemerkungen » (Anm. 2), 196-198 ; KILIAN, *Jesaja* (Anm. 1), 112-130.

¹¹ Das ist die sog. *Rückprojizierungsthese*, von der es mehrere Spielarten gibt : so z.B. H. EWALD, *Die Propheten des Alten Bundes I*, Stuttgart, 1840, 180f, 183f ; HESSE, *Verstockungsproblem* (Anm. 9), 83-85 ; WILDBERGER, *Jesaja* (Anm. 1), 254-256 ; O. KAISER, *Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1-12* (ATD 17), Göttingen, 1981, 121f, 132f ; HARDMEIER, « Verkündigungsabsicht » (Anm. 1), 238 ; Steck, « Bemerkungen » (Anm. 2), u.a.

¹² KEEL, « Rechttun » (Anm. 2), 209, Anm. 37.

¹³ Z.B. F. DELITZSCH, *Biblischer Kommentar über den Propheten Jesaja* (BG), Leipzig, 1869, 123f ; B. DUHM, *Das Buch Jesaja* (HAT 3, 1), Göttingen, 1902, 44f ; G. B. GRAY, *The Book of Isaiah I-XXVII (ICC)*, Edinburgh, 1912, 109 ; E. KÖNIG, *Das Buch Jesaja*, Gütersloh, 1926, 93-96 ; O. PROCKSCH, *Jesaja I* (KAT 9), Leipzig, 1930, 57f ; L. ALONSO SCHÖKEL-J. L. SICRE DIAZ, *Profetas. Comentario I* (Nueva Biblia Española, Comentario), Madrid, 1980, 140, 142, u.a.

lässt, weil die strahlende Heilsbotschaft das drohende Gericht überblendet ¹⁴.

Alle diese Erklärungen abstrahieren indessen von der *doppelten Kommunikationsstruktur*, die Jes 6 mit 1 Kö 22 gemeinsam ist : JHWH informiert den Propheten über das beschlossene Strafgericht und befiehlt *gleichzeitig* dem Propheten, seine Adressaten an der Entdeckung dieser Sachlage zu verhindern (*Desinformation*), während der Prophet *beides*, Information und Desinformationsauftrag übermittelt! Diese Doppelbotschaft des Propheten gilt es zu erklären, denn sie ist ja in sich widersprüchlich ¹⁵!

Gegen die *erste Deutung* spricht die *Mitteilung* des Verblendungsauftrags, denn ein enthüllter Täuschungsauftrag verliert seine Wirkung. Nichts zwingt zur Annahme, Jesaja habe V. 9f nicht zu seinen Zuhörern gesprochen, oder Jes 6 sei nur für Insider bestimmt gewesen. Der Text sagt dies nirgends; Kapitel 6 hat keinen « esoterischen » Charakter ¹⁶. Jesaja hat den « Verstockungsauftrag » in den Kontext des ganzen Kapitels 6 eingebettet mitgeteilt, wie ja auch wir ihn nur *zusammen mit diesem Kontext* lesen!

Gegen die *zweite Deutung* spricht die *sprachliche Form* : es handelt sich in Jes 6.10 um einen Auftrag (Imperativ) mit seinem Zweck, und nicht um eine Feststellung! Solange kein zwingender Grund vorliegt, dem Imperativ indikativische Bedeutung zuzuerkennen, ist der Imperativ als solcher zu nehmen. Jesaja empfängt wirklich den Auftrag zur Täuschung (« Verstockung », Desinformation), aber freilich *im ganzen Kontext* von Kapitel 6!

Die *dritte Deutung* würde ein Wort an die Uneinsichtigen selbst, nicht an den *Propheten* erfordern, denn Ironie als *ultima ratio* gehört in eine *direkte Auseinandersetzung*, die man zuletzt, weil

¹⁴ M. BUBER, *Der Glaube der Propheten* (Werke Bd. 2, Schriften zur Bibel), München-Heidelberg, 1964, 373f. — Einen guten Überblick über die Interpretationen von Jes 6.9f bietet H. RÄISÄNEN, *The Idea of Divine Hardening. A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an* (Publ. Finn. Exeg. Soc. 25), Helsinki, 1976, 58-63. RÄISÄNEN selbst kombiniert eine Interpretation aus dynamisch-wirkmächtigem Wort des Propheten, Strafe für Schuld, Änderung des Propheten nach gemachter negativer Erfahrung.

¹⁵ Vgl. Th. H. C. VRIEZEN, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, 1970, 300 : « ... in I Kings xxii Yahweh makes Micaiah ben Imlah warn Ahab against the lying spirit of the prophets » ! (Bei SCHMIDT, « Gedanken » [Anm. 9], 84-86, 89 ist diese Doppelkommunikation beobachtet, aber nicht zur Interpretation benützt.)

¹⁶ Unter « esoterisch » ist hier eine exklusiv für einen beschränkten Kreis von Jüngern bestimmte Lehre gemeint, im Sinne von Jes 8.16. Eine nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Verkündigung nehmen an : JENNI, « Berufung » (Anm. 10), 336f ; WILDBERGER, *Jesaja* (Anm. 11), 254 ; STECK, « Bemerkungen » (Anm. 2), 196f ; KILIAN, *Jesaja* (Anm. 1), 127 ; HARDMEIER, « Verkündigungsabsicht » (Anm. 1), 238, u.a.

nichts erreicht wurde, ungeduldig und gereizt mit der Ironie abbricht : « so tut meinethwegen, was ihr wollt! », wie Am 4.4 denn auch *direkte* ironische Anrede *an Israel* ist. Der ernste und numinos furchtbare Thronrat, an dem Jesaja, zu Tode erschrocken, teilnimmt, ist nicht Ort ungeduldiger Ironie gegenüber Widerspenstigen, die ja beim Rat gar nicht dabei sind, sondern erhabener Rahmen für königlich-göttliche Beschlüsse und für Befehlsentgegennahme seitens der anwesenden Diener, unter denen der Prophet Jesaja ist.

Die *vierte Interpretation* trifft zwar das Richtige : der Verstockungs- und Desinformationsauftrag an die Propheten ist JHWHs *Ahnung* der abweisenden Haltung Israels, aber sie verliert kein Wort über die *doppelte* Botschaft der Propheten : die irreführende (« verstockende ») Botschaft selbst und die *Deklaration* dieser Botschaft *als Irreführung* ¹⁷!

Bubers Erklärung schliesslich übergeht ihrerseits ebenfalls die doppelte, gegensätzliche Kommunikation, die in Jes 6 geschieht, und interpretiert V. 9f isoliert vom Kontext des Kapitels. Ferner stellt sie vielleicht eine *falsche Frage* : da Jesaja über die *Art und Weise* nichts sagt, wie er das Volk verblenden soll (im Unterschied zu 1 Kö 22), muss diese Frage möglicherweise *offen* bleiben, weil es mehr darauf ankommt, *dass* die Zuhörer desinformiert werden sollen, als *wie* dies geschieht. Es ist deshalb auch nicht notwendig, in Jesajas « Denkschrift » (Jes 7-8) oder in seiner Verkündigung die Realisierung des « Verstockungsbefehls » nachzuweisen. Jes 6 kann wie 1 Kö 22 für sich genommen sinnvoll gedeutet werden, unbeschadet der natürlich bestehenden Verbindungen mit der « Denkschrift » und dem ganzen Zusammenhang der jesajanischen Verkündigung ¹⁸.

Die Erklärung muss jedenfalls den « Widerspruch » zwischen JHWHs Auftrag, zu desinformieren und der Enthüllung dieses Auftrages durch die Propheten verständlich machen. Nun ist in

¹⁷ DELITZSCH, *Jesaja* (Anm. 13), 124, und SCHMIDT, « Gedanken » (Anm. 9), 85, 89 bemerken, das Volk als Ganzes werde verurteilt, aber *einzelne* könnten vielleicht dank der prophetischen Botschaft umkehren : damit deuten sie die in diesem Aufsatz skizzierte Möglichkeit auf ihre Weise an, denn auch für sie ist die zum Untergang führende Botschaft des Propheten nicht so undurchdringlich, als dass ihr nicht einige einen rettenden Sinn entnehmen könnten. Nur DELITZSCH und SCHMIDT Gegensatz : « *ganzes Volk - einige* » findet sich so nicht im biblischen Text. Im übrigen vertritt SCHMIDT eine Spielart der *Rückprojizierungsthese*.

¹⁸ Auch ob Jes 6 eine *Berufungs-* oder eine spätere Vision des Propheten war, berührt das Verständnis des « Verstockungsauftrags » im Gesamtzusammenhang von Kapitel 6 nicht. Diskussion der Frage bei RÄISÄNEN, *Hardening* (Anm. 14), 61f.

jedem Auftrag, der darin besteht, jemanden hinters Licht zu führen, die *Wahrhaftigkeit des Auftraggebers und indirekt auch des Beauftragten kompromittiert*. Der sog. « Verstockungsauftrag » JHWHs an Jesaja und sein falscher Bescheid an Micha werfen unvermeidlicherweise die Frage nach *JHWHs Wahrhaftigkeit* auf und bestimmen somit das Bild, das Israel von Ihm empfangen wird : ist Er ein wahrhaftiger oder ein betrügerischer Gott ?

Aus diesem Grund ist offenbar für JHWH *keine vollkommene Täuschung möglich*. Er würde damit seine eigene *Glaubwürdigkeit* verlieren, und gleichzeitig würden auch seine Beauftragten, die *wahren Propheten unglaublich* und wären von den falschen nicht mehr zu unterscheiden. Denn sowohl die falschen Propheten mit Zidkija ben Kenaana an der Spitze (V. 6, 11f, vgl. V. 13) als auch der wahre, Micha (V. 15) verkünden ja dasselbe, den Sieg, der Illusion ist, da JHWH den Tod des Königs von Israel statt eines Sieges beschlossen hat. Ausserdem würde es unmöglich, JHWH vor einer wichtigen Unternehmung zu *befragen*, denn wenn man mit einer bewusst falschen Antwort JHWHs rechnen müsste, würde man *keiner seiner Antworten mehr trauen* können.

Die Antwort auf die Frage nach dem *Sinn der doppelten Kommunikation* der beiden Propheten lautet also wie folgt : JHWH lüftet durch Micha und Jesaja das Geheimnis der Täuschungsstrategie, die zum Untergang eines Königs und eines Volkes führen soll, *um seine eigene Wahrhaftigkeit und die seiner Propheten zu retten!* Denn Irreführung, die *als solche* gekennzeichnet ist, ist keine mehr.

Diese scheinbar widersprüchliche Vorgehensweise JHWHs entspricht zwei gegensätzlichen Notwendigkeiten : durch List die berechnete Strafe umso unentrinnbarer zu machen, gleichzeitig aber die eigene Wahrhaftigkeit und die seiner Propheten unbeeinträchtigt zu erhalten. So führen 1 Kö 22 und Jes 6.9f JHWH bis hart an die Grenze einer effektiven Lüge heran : JHWH lässt den Lügengeist gewähren, ja er beauftragt Jesaja, Illusion und Verblendung zu bewirken ! Aber Er begleitet die Irreführung mit einer diese aufdeckenden Information, sodass die Lüge von der Wahrheit entwaftet wird.

6. HÖRER ZWISCHEN TÄUSCHUNG UND WAHRHEIT

Die Adressaten Michas und Jesajas sind damit in eine neue Situation versetzt. JHWH wird insofern nicht lügen, als er seine Täuschungsabsicht enthüllt.

In 1 Kö 22 ziehen es Propheten und König jedoch vor, im Wahn zu verharren (V. 24-28). Schon vorher hatte der König durch seine Ablehnung Michas gezeigt, dass er sein Vorurteil der Botschaft des Propheten vorzog (V. 8,18). Sie zerstören sich so durch *Selbstbetrug*, während JHWH in Micha und seiner zweiten Botschaft das *Mittel* gegeben hatte, die *Illusion zu entlarven*. Gerade die Kriegslist, durch die sich der König aus eigener Klugheit vor dem angekündigten Verhängnis bewahren will, führt zu seinem Tod auf dem Schlachtfeld (V. 30-35). Der König ist nicht Opfer eines Fremd-, sondern seines Selbstbetruges.

In Jes 6 ist alles offen. JHWH hat die Warnung gegeben, dass er durch seinen Propheten die Judäer verblenden werde. Diese können sich jetzt warnen lassen und vorsehen — oder aber dem Betrug erliegen, wenn sie lieber *sich selbst betrügen* wollen!

Warum aber greift JHWH zum *Mittel der Irreführung*, wenn Er es doch sogleich selbst durch die zweite Botschaft der Propheten lahmlegt? Täuschung hat den Zweck, eine strafende Massnahme *unfehlbar* zu machen, weil sich die Betroffenen wegen ihrer Illusion in Sicherheit wähnen, sich nicht vorsehen können oder die Vorsicht vergessen¹⁹. Von täuschendem Verhängnis gibt es gerade deshalb kein Entrinnen, weil niemand es kommen sieht und wahrhaben will. Die falsche Einschätzung der Lage vereitelt mögliche Verhütungsmassregeln, die dem nahenden Unheil noch wehren könnten. JHWH täuscht den König Israels zur Zeit Michas und das Volk zur Zeit Jesajas, weil ihr Untergang bei Ihm so fest beschlossen ist, dass Er durch sorgfältigste Verheimlichung des Plans eventuelle Gegenmassnahmen gänzlich ausschaltet. Seine Taktik der Geheimhaltung besteht in der Verbreitung von Desinformationen, welche die wahre Sachlage vernebeln.

Andererseits kann JHWH diese Strategie *nur in den Grenzen seiner Wahrhaftigkeit* anwenden. Diese nötigt Ihn, einen Zipfel der verhüllenden Decke zu lüften, auf das Risiko hin, dass scharfe Beobachter die drohende Gefahr sehen und Alarm schlagen. Die Wahrhaftigkeit verhindert solchermassen JHWH, das *einzige unfehlbare Gericht* über Israel zu bringen, nämlich das nicht-angekündigte, durch Irreführung geheimgehaltene Verhängnis.

Dies ist besonders deutlich in 1 Kö 22 : nach Michas Kundgabe der himmlischen Ratsversammlung hat es der König von Israel

¹⁹ So bestraft Zeus die Achäer durch einen Traum, der Agamemnon in die Irre führt, *Ilias* 2, 1-83.

in seiner Hand, auf die Eroberung der Stadt Ramot in Gilead (V. 3f) zu verzichten, nachdem er aus Michas Bescheid JHWHs wahre Absicht erfahren hat. So konnte er seinen Untergang vermeiden! Ähnlich ist es in Jes 6 : der Plan des Strafgerichts über Juda einmal bekannt, kann Juda dagegen wirken.

Zusammenfassend lässt sich Folgendes festhalten : Erstens : *Verblendung*, d.h. völlige Fehleinschätzung der wahren Lage, kann eine von JHWH gesandte Strafe sein. Da JHWH aber nicht lügt, schickt er zusammen mit der Verblendung (die einer *Desinformation* gleichkommt) auch die *Möglichkeit*, den Trug zu *durchschauen* : nach 1 Kö 22 sendet er zusammen mit dem Lügengeist (v. 22f) den Propheten Micha, und nach Jes 6 erhält der Prophet nicht nur den Verstockungsauftrag, sondern den Auftrag, darin JHWHs wahre Absicht zu enthüllen. Beide Propheten geben dadurch den *Code*, um die *Desinformation* zu *entschlüsseln*. Zweitens : Da Verblendung *richtiges Entscheiden* unmöglich macht, führt sie am sichersten ins Verderben. Umgekehrt kann JHWH nicht soweit gehen, um solcher sicheren Bestrafung willen *unwahr* zu werden. Daher verblendet er nie ganz, und *deshalb ist kein auch noch so fest von Ihm beschlossenes Unheil unentrinnbar*.

7. DER GOTT JHWH UND DIE WAHRHAFTIGKEIT

Gegen die hier entworfene Interpretation des sog. « Verstockungsauftrages » in Jes 6.9f und der Erzählung 1 Kö 22 wird der folgende Einwand erhoben werden : es handle sich um ein *apologetisches* Bild JHWHs, dem die Vorstellung von Unwahrhaftigkeit unerträglich ist. Für das alte Israel sei diese Vorstellung aber nicht unerträglich gewesen. In der Tat, bei Stellen wie 1 Kö 22.20-23; Jes 6.9f und vergleichbaren (Ri 9.23; 1 Sam 16.14, 23; 26.19; 2 Sam 15.31; 24.1; 1 Kö 12.15) wurde oft auf das Dunkle, ja Dämonisch-Unberechenbare in JHWHs Wesen hingewiesen. So sagt B. Stade, JHWH sei Hüter von Recht und Sitte, ohne aber selbst gerecht zu sein : « Die Vorstellungen von Jahve dem Volksgott, von seiner Heiligkeit und Macht, verhinderten, dass man an seine Taten den Massstab anlegt, ob sie gerecht seien »²⁰.

²⁰ B. STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments, 1. Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums* (Grundriss der Theologischen Wissenschaften 2, 2), Tübingen, 1905, 88 und viele weitere Belege bei RÄISÄNEN, *Hardening* (Anm. 14), 45-47.

« Jahve reizt sogar zu schlimmen Taten an, ... I S 26.19 II S 24.1, die seinen Zorn herausfordern. Eben weil er keiner Beurteilung nach menschlichem Massstab unterliegt, kann man von ihm Taten ableiten, die er am Menschen als unsittlich straft I S 26.19. »²¹. Trifft diese Vorstellung von JHWH zu, so ist freilich keine Schwierigkeit dabei, JHWH durch irreführende Vorspiegelungen seinen Feinden den sichern Untergang bereiten zu sehen.

Am Kontext dieser Stellen fällt indessen die Tatsache auf, dass es sich entweder um JHWHs Ahndung an einem Verbrechen handelt (in Ri 9.23 ist der « böse Geist », den Gott sendet, um Zwietracht zu säen, Gottes Ahndung des Massakers an Gideons Haus; 2 Sam 15.31 Ahndung an Absaloms Empörung gegen seinen Vater), oder dass JHWH *zugleich* mit seiner Bedrohung auch die Möglichkeit gibt, sich aus dieser Bedrohung zu retten : in 1 Sam 16.14, 22 findet Saul den jungen David, der ihm gegen den bösen Geist der Schwermut Erleichterung verschafft; in 1 Sam 26.19 bezeichnet JHWH für den Fall des Zornes die Opfergabe, die den göttlichen Zorn unfehlbar zu besänftigen vermag; 2 Sam 15.31 und 1 Kö 12.15 sind wie 1 Kö 22 Situationen der Beratung, wo dem verhängnisvollen Rat der besonnene und rettende gegenübersteht, sodass Prinzen und Könige es in der Hand haben, durch Klugheit der Wahl das Verhängnis zu vermeiden; von *Fatalität des Unheils* kann daher gerade nicht die Rede sein; 2 Sam 24.1 setzt ebenfalls die Situation des Rates voraus, in welchem Joab dem König den Zensus abrät (V. 3), sodass der König der Aufreizung ebenfalls keineswegs ausgeliefert ist; überdies kann der König durch Entrichtung einer Kopfsteuer die Zählung vor JHWH legitimieren, wie Ex 30.12 zeigt²².

Es ergibt sich aus dieser Beobachtung : JHWH bedroht, zürnt, reizt zur Verfehlung, bereitet Verderben, aber nicht ohne gleichzeitig eine *Möglichkeit* bereitzustellen, *dem Verderben zu entgehen!* JHWH handelt auf zwei Ebenen zugleich : er bereitet das Verderben mit der rechten Hand, während er mit der linken doch noch eine rettende Tür öffnet.

Aehnlich handelt JHWH in der Fürbitte : Er offenbart das beschlossene, sich schon zusammenziehende Unheil einem Für-

²¹ *Op. cit.* 91. Vgl. MONTGOMERY-GEHMAN, *Kings* (Anm. 9), 339, etc.

²² Dazu sei der Verweis erlaubt auf A. SCHENKER, *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids. Eine Interpretation von 2 Sam 24* (OBO 42), Freiburg/Schweiz-Göttingen, 1982, 21-23.

bitter, dessen Bitten ihn dann vom Verderben abbringen : Am 7.1-6; Ex 32.7-14, u.a. JHWH gibt dem von Ihm Bedrohten selbst das rettende Mittel.

JHWH will in diesem Sinn das Böse, soviel ist richtig, aber nicht ohne gleichzeitig eine Rettung von diesem Bösen zu ermöglichen. Bildlich : mit der Krankheit schickt er den Immunstoff gegen die Krankheit.

Dies scheint dem Bild JHWHs im AT eher gerecht zu werden als das eines unberechenbaren und vor allem ungerechten Gottes. Es ist die Vereinigung von Macht und Menschlichkeit, die für JHWHs Wesen charakteristisch ist : die Macht wird konkret durch seinen zerstörenden Zorn, die Menschlichkeit durch sein rettendes Entgegenkommen dargestellt, das dem Zorn seine Unentrinnbarkeit nimmt.

Was *JHWHs Wahrhaftigkeit* ²³ betrifft, so war sie auch deshalb *absolut unentbehrlich*, weil die *Wahrhaftigkeit der Propheten* und die *Sicherheit der Befragung JHWHs* im Orakel von ihr abhingen! Die wahren Propheten konnten nur dann den Anspruch darauf erheben, wahre Boten JHWHs zu sein, wenn ihnen JHWH nicht selbst falsche Worte in den Mund legte. Wenn ihr Auftraggeber durch sie täuschte, so mochten die wahren Propheten zwar subjektiv ehrlich sein, objektiv aber verkündeten sie das Falsche und führten in die Irre *genau wie die falschen Propheten*! Der prophetische Auftrag ist auf das Fundament von Gottes Wahrhaftigkeit angewiesen. Ohne seine Wahrhaftigkeit fällt der Unterschied von wahren und falschen Propheten für die Adressaten dahin. Auch für den Bescheid JHWHs auf eine Befragung hin ist die Grundlage das *Vertrauen*, dass man auf JHWHs Antwort bauen kann. Die Erzählung 1 Kö 22 will gerade zeigen, dass man sich auf JHWH trotz falscher Propheten und irreführenden Gottesbescheides, die beide *nicht geleugnet* werden, absolut zählen kann, weil es bei Ihm *keine absolute Irreführung* gibt. Im Lichte einer Stelle wie Jes 5.20 ist es ebenfalls klar, dass für Jesaja Lüge und Trug mit JHWH

²³ Zum Problem der Wahrhaftigkeit Gottes siehe M. A. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge nach dem AT. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung*, Zürich-Frankfurt a.M., 1964, 96-99; S. 98 : « Endlich muss man im Auge behalten, dass ja die ganze Visionsschilderung Anrede und Aufruf an Ahab ist; man darf sie nicht von dieser homiletischen Situation und von ihrer kerygmatischen Zweckgebundenheit ablösen. Ihre Aufgabe ist, die Pseudopropheten zu entlarven und Ahab für den Fall, dass er Michas Warnung in den Wind schlägt, das Gericht Jahwes anzukündigen. » (Hervorhebung von mir, A.S.).

unvereinbar sind. JHWH gebraucht List, um zu verderben, aber Er gebraucht sie so, dass er seiner Wahrhaftigkeit dadurch keinen Abbruch tut : Diese « Apologetik » liegt im Texte von 1 Kö 22 und Jes 6 selbst!

8. KONKLUSION

Beide Serien von Beobachtungen zu *Erzählungen* (Gen 32f; 1 Sam 25; 2 Sam 14 und 1 Kö 22) und zum « *Verstockungsauftrag* » Jesajas zeigen Möglichkeiten für Schuldige, auch *nach gefälligem Ahndungsbeschluss* eine versöhnliche Lösung anstelle harter Bestrafung zu erreichen oder einer solchen *auf vorausgehende Warnung* hin zu entgehen. Solche rettenden Möglichkeiten sind kein Recht, das Schuldige für sich beanspruchen könnten. Sie sind vielmehr Freiheiten und Gunsterweise, die einem versöhnlichen Mächtigen in privatem oder öffentlichem Bereich offenstehen, so dass er von ihnen Gebrauch machen kann, wenn ihm an einer gütlichen Beilegung einer Schuld und an der Bewahrung des Schuldigen vor Verderben gelegen ist. Dass Israels Gott in unvergleichlicher Weise ein solcher *versöhnlicher Mächtiger* ist, dem an der Bewahrung des Schuldigen gelegen ist, das zeigen viele, auch prophetische Stellen aus der Zeit vor dem Exil ²⁴.

Institut biblique, Fribourg
Suisse

Adrian SCHENKER, O.P.

²⁴ Zwei *bibliogr. Nachträge* : STECK, « Bemerkungen » (Anm. 2) ist neuabgedruckt in O. H. STECK, *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien* (ThB 70), München, 1982, 149-170. Zu Jes 6, 9f : C. A. EVANS, « The Text of Isaiah 6, 9-10 », ZAW 94 (1982), 415-418, DERS., « Isaiah 6:9-10 in Rabbinic and Patristic Writings », *Vigiliae christianae* 36 (1982), 215-281.

Die Lehre vom Ursprung des biblischen Schrift- und Aussprachesystems im Kairoer Prophetenkodex und das karäische Bekenntnis Mosche Ben Aschers

von Adrian Schenker, OP

1. Das Kapitel über die drei Ordnungen der Heiligen Schrift

Am Ende des *Prophetenkodex von Kairo*¹ steht nach der massoretischen Liste der 24 Bücher der Heiligen Schrift mit der Zahl ihrer Verse (Seite 582) als ein zweiter massoretischer Anhang das Kapitel über die drei Ordnungen der Bibel, das sich auch in der Grammatik *Diqduqe ha-te'amim* findet. Doch besitzt es im *Codex Cairensis* eine eigene, besondere Form, und es steht da ohne die andern Kapitel der *Diqduqe*². Der Schreiber der Prophetenkodex ist *Mosche ben Ascher*, der Vater *Aarons*, des Verfassers der *Diqduqe*. *Mosche* ist auch der Schreiber dieses zweiten Anhangs über die drei Ordnungen der Heiligen Schrift in der besonderen Gestalt, die er im *Codex Cairensis* aufweist³. Dieser Anhang steht auf S. 583 des Kodex. Hier seine Übersetzung:

- Z. 1 Ordnung der Schrift
- Z. 2 Tora: die erste Nachtwache: Vergangenes und seine Ordnung
- Z. 3 gleichrangig wie die Tora, die zweite Tora gleichrangig wie die Tora.
Die Konklusion der Tora
- Z. 4 gleichrangig wie die Tora. Ordnung der Propheten: die mittlere Nachtwache. Die Bewahrung (oder Überlieferung) der Tora wie die Offenbarung
- Z. 5 der Tora. Sie lehren daraus ein Gesetz wie aus der Tora: sie (i.e. die Propheten) bekehren
- Z. 6 die Seelen als Boten des Glaubens (oder: glaubwürdige Boten), Gesandte des Gebotes, stehend auf dem Turm
- Z. 7 über dem Volk; im Munde jedes einzelnen von ihnen ist das Wort der Wahrheit. In der Nachtwache,
- Z. 8 der mittleren, thronen sie in Herrlichkeit. Ordnung der Schriften (Ketubim): und die letzte Nachtwache ist eine Überlieferung der Wahrheit, und eine 2. Erinnerung

- Z. 9 der Anfänge (oder: der ersten Ereignisse). Und die Namen derer, die über sie lehren, sind gesondert (i.e. als Einzelnamen) an ihren Anfängen (d.h. jedes Buches) und allgemein (i.e. als Gattungs- oder Kategoriennamen) an ihren Grenzen, nämlich *Tora*, *Neb(i'im)* und *Ket (ubim)*.
- Z.11 Und dies alles, um allen, die in die Welt kommen, zu zeigen die Herrlichkeit ihrer Heiligkeit
- Z.12 und die Grösse ihres Ruhmes und die Macht ihres Glanzes, dass jedes Geschöpf und alles⁴,
- Z.13 und alles Obere (fem. plural) und alles Untere (fem. plur.) und alles Künftige (fem. plur.) und alles Vergangene (fem. plur.)
- Z.14 und alles Neue (fem. plur.): dass es in seiner Ordnung, in seinem Gebiet und in seiner Grenze ist. Und so
- Z.15 die Oberen (masc. plur.) und die Unteren (masc. plur.)⁵: wenn sie auch viel sind an Namen und in ihren⁶ Arten,
- Z.16 so kehren sie doch zu dieser Ordnung zurück im Hause des Allerheiligsten, den 27:
- Z.17 und zum Heiligtum und zum Hof des Zeltens der Begegnung.

Das Kapitel ist nicht leicht zu interpretieren. Aber manches ist doch deutlich: Es gibt drei Ordnungen in der Hl. Schrift (*Tora*, *Nebi'im*, *Ke-tubim*), wie es drei Nachtwachen gibt (Z.2-7). Dies entspricht der dreifachen Würde des Menschen (Z.11f), der dreifachen Gliederung der Welt im Raum (Z.12f) und in der Zeit (Z.13f). So ist es auch mit den "Oberen und Untern" (Z.15), denn so viele sie auch sein mögen an Zahl und Arten, sie lassen sich zurückführen auf drei. "Obere" und "Untere" sind aber zwei Kategorien. Wie lassen sie sich auf *drei* zurückführen? "Obere" und "Untere" sind *maskulin*, nicht wie in Z. 13 *feminin*. "Obere und "Untere" können die Akzent- und Vokalzeichen bezeichnen⁸, die über und unter die dazwischen stehenden Konsonanten gesetzt werden. Die Konsonanten-, Vokal- und Akzentzeichen bestehen aus *zahlreichen* Kategorien ("Namen" und "Arten", Z.15), stehen aber an *drei* Stellen: oben, in der Mitte und unten, wo sie ihren festen, unaustauschbaren Ort (Z.14) haben. Liegt es daher nicht am nächsten, die "Oberen" und "Unteren" in solchem Kontext als Vokal- und Akzentzeichen zu verstehen, die nach festen Regeln an ihren wohl definierten Platz über und unter die in der Mitte stehenden Konsonanten gesetzt werden?

Dieses Schriftsystem entspricht dem dreigeteilten Heiligtum. Wie dem Allerheiligsten zwei Bauteile zugeordnet sind, nämlich das Heilige und der Vorhof, so sind den Konsonanten zwei komplementäre Schriftzeichen – Systeme zugeordnet, nämlich die Akzent- und Vokalzeichen oben und unten. Auf beiden Seiten der Analogie sind es drei. Wie alle göttlichen Werke drei Dimensionen haben, so also auch die Heilige

Schrift (*Tora, Nebi'im, Ketubim*) und das hebräische Schriftsystem (Konsonanten und Akzent- und Vokalzeichen oben und unten). Das erweist den göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift und der Hebräischen Schrift. Diese ist in ihrem Schriftbild betrachtet: sie hat eine Mitte, ein Oben und ein Unten⁹.

2. Das Kolophon Mosche ben Aschers

Bevor wir den dritten massoretischen Anhang untersuchen (siehe unten: 4. Der dritte massoretische Anhang: wer sind die Propheten?), wenden wir uns dem Kolophon zu. Dieses steht auf S. 586, stammt aus der Hand *Mosche ben Aschers*¹⁰ und passt gut zum Kapitel über die drei Ordnungen der Heiligen Schrift. Denn im Kolophon betont er, dass er den Text des Propheten-Kodex so *schrieb*, wie ihn die *Propheten verstanden*.

Hier der Text in Übersetzung¹¹:

- Z. 1 Ich, Mosche ben Ascher, habe diesen Kodex
- Z. 2 der Schrift geschrieben, entsprechend meinem Mund (i.e. meinem Vermögen und Wissen), wie "die gute Hand meines Gottes über mir war" (Neh 2.8),
- Z. 3 "gut lesbar" (Dtn 27.8), in der Stadt Ma'asja-Tiberias,
- Z. 4 der "gelobten Stadt" (Ez 26.17), *wie es verstanden hat die Gemeinde der Propheten*,
- Z. 5 der Auserwählten des HERRN, der Heiligen unseres Gottes, jener, die verstehen alles
- Z. 6 Verborgene (fem.plur.) und wahr erklären das Geheimnis der Weisheit, der "Eichen
- Z. 7 der Gerechtigkeit" (Jes 61.3), der Männer der Zuverlässigkeit (oder: der Treue, des Glaubens); sie *verhehlten nichts* von dem,
- Z. 8 *was ihnen gegeben wurde*, und sie *fügten nichts* zu dem hinzu,
- Z. 9 *was ihnen überliefert wurde*; sie machten die Schrift mächtig und gross
- Z.10 als Vierundzwanzig Bücher, und sie gründeten sie
- Z.11 in ihrer Zuverlässigkeit mit "Sinnakzenten" (vgl. Neh 8.8) und mit der Erklärung der Aussprache
- Z.12 mit süßem Gaumen und Schönheit der Rede. Möge es zum Wohlgefallen werden
- Z.13 vor unserem Bildner (i.e. Schöpfer), der unsere Augen erleuchtet und unser Herz erhellt

- Z.14 mit seiner Tora, damit wir lernen und lernen (d.h. intensiv lernen; vielleicht jedoch auch: lernen und lehren) und tun "mit ganzem Herzen
 Z.15 und williger Seele" (1 Chr 28.9) und für ganz Israel. Amen. (Es folgt eine leergelassene Zeile.)
 Z.16 Geschrieben ist er zu Ende des Jahres 827 (i.e. 895 oder 896 n.Chr.)
 Z.17 nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, über den befehlen möge
 Z.18 der Bildner der Seelen und auf den er zurückkehren möge in seinem Erbarmen, und den er erbauen möge
 Z.19 mit Steinen von Beryll, Saphir und Rubin (vgl. Jes 54,11f) als ganzen Bau, als Bau
 Z.20 bewährt, als Bau, der nicht eingerissen und nicht abgebrochen und nicht niedergerissen wird
 Z.21 in Ewigkeit und in Ewigkeiten von Ewigkeiten: eilends in unseren Tagen
 Z.22 und in den Tagen ganz Israels. Amen

Aus diesem Kolophon ergeben sich folgende Feststellungen, die für uns von Belang sind:

1. Dieser Propheten-Kodex wurde so geschrieben, wie ihn die Propheten "verstanden haben" (Z.4), d.h. sie, die Propheten waren es, die auch die Akzente des Sinnes (*Te'amim*) (Z.11) und die richtige Aussprache (Z.11f) bestimmten. Die Propheten haben somit nicht nur den Inhalt ihrer Botschaft offenbart, sondern auch deren schriftliche Form mit Konsonanten und *Te'amim* als auch deren phonetische Form, d.h. Inhalt, Schrift und Phonetik.
2. Dies gilt nicht nur für den Teil *Nebi'im* in der Heiligen Schrift, sondern für alle 24 Bücher der Schrift (Z.10), denn alle diese Bücher: *Tora*, *Nebi'im* und *Ketubim* haben Propheten als ihre Autoren.
3. Diese Propheten sind nicht etwa die jetzt lebenden Punktatoren, wie *Kahle* meinte¹². Die Propheten waren vielmehr die inspirierten Autoren, die Männer der "Zuverlässigkeit" (Z.7,11), treue Überlieferer der ihnen anvertrauten Offenbarung, an der sie gar nichts geändert haben. Gott übergab ihnen die Offenbarung mitsamt ihrer schriftlichen Form und phonetischen Gestalt, und sie, die Propheten, gaben sie genau so mit ihrem Inhalt, in ihrer schriftlichen Form und ihrer lautlichen Gestalt weiter.
4. Diese Überlieferung des Schrift- und Aussprachesystems der Propheten wird wie folgt charakterisiert: es muss *verstanden* sein (Z.4,5); es ist *Weisheit* (Z.5), ein *Geheimnis* der Weisheit (Z.6), das wahrheitsgemäss deklariert werden muss (Z.6), denn es ist *verborgen*. Die Propheten übermitteln somit eine geheime Lehre. Weil sie zuverlässig sind (Z.7,11), haben sie diese geheime Lehre nicht verhehlt und auch nicht

verändert (Z.7-9). Sie bieten also die Garantie der authentischen Weitergabe (Z.11f). Der Punktator *Mosche* seinerseits ist dieser genauen Weitergabe der Heiligen Schrift verpflichtet, denn er tut sein Werk im Angesicht Gottes (Z.2f).

5. Die zitierten biblischen Stellen haben es von zwei Ausnahmen abgesehen mit dem Aufbau von Jerusalem und dem Bau eines Tempels zu tun, sei es einst unter Salomon und unter Nehemia, sei es zuletzt am Ende der Zeit: Neh 2.8; Jes 61.3; 1 Chr 28.9; Jes 54.11f. Ein Zitat und eine Anspielung haben es mit der schriftlichen und der mündlichen Gestalt der Tora zu tun: Dtn 27.8 (Zitat in Z.3), Neh 8.8 (Anspielung in Z.11): Ein isoliertes Zitat (Ez 26.17 in Z.4) gehört in den Bereich eines sprichwörtlichen Ausdrucks. Es besteht somit eine Analogie zwischen dem Bau des Tempels und der Niederschrift der Bibel. Deshalb sagt *Mosche* wohl auch mit einer architektonischen Metapher, die Propheten «legten das Fundament» der Schrift (Z.10); daher datiert er in der Zeitrechnung nach der Zerstörung des zweiten Tempels (Z.16f) und beschliesst er den Text mit der Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels (Z.17-22). Zwei Heiligtümer wurden gebaut: der Tempel zu Jerusalem unter Salomo und nach dem Exil einerseits und die Heilige Schrift durch die Propheten andererseits. Beide entsprechen dem himmlischen Modell, wie in Ex 25.9 vom Heiligtum festgestellt wird, und wie es auch der Prophet Ezechiel vom himmlischen Boten für das Heiligtum der Endzeit empfängt (Ez 40-48); diesem himmlischen Modell entspricht auf seiten der Heiligen Schrift die Offenbarung, welche die Propheten aus Gottes Mund hörten und niederschrieben. Zwei irdische Realitäten gibt es, die einem himmlischen Archetyp entsprechen: erstens das Wort Gottes, die Schrift, und zweitens die Wohnung Gottes, der Tempel; beide sind durch *Propheten* vermittelt (die 117 Propheten der Bibel für die Schrift; Mose, Natan, Gad, Ezechiel für das Heiligtum).

Die Propheten sind die Urheber der Heiligen Schrift in ihren drei Dimensionen: Inhalt, Schrift und Aussprache übrigens auch nach dem Karäer *Quirqisani*¹³.

3. Vergleich zwischen dem Kolophon und dem Anhang über die drei Ordnungen der Heiligen Schrift

Schon an dieser Stelle laden die dargelegten Beobachtungen zu den zwei Texten zu einem expliziten Vergleich ein. Ein solcher Vergleich des Kapitels über die drei Ordnungen der Schrift mit dem Kolophon, beide aus der Hand desselben Schreibers des Prophetenkodeks von Kairo, d.h.

Mosche ben Aschers, erlaubt in der Tat folgende Feststellungen:

1. Im Lichte des Kolophons, das die Heilige Schrift durchwegs als Gesamtheit von 24 Büchern betrachtet, ohne in ihnen Teile zu unterscheiden, erscheint der 1. Teil des Kapitels der 3 Ordnungen (Z.1-10) als eine Aussage über die *Gleichrangigkeit* von *Tora*, *Nebi'im* und *Ketubim*.

In der Tat zeigt der Verfasser im Abschnitt über die *Tora*, dass alle Teile derselben, die *narrativen* Teile (Genesis, Erzählungen in Ex - Dtn) (Z.2), das deuteronomische Gesetz (Dtn 12 - 28) und Dtn 34 (Z.3) «gleich wie die *Tora*» sind. Der dreimalige Ausdruck «wie die *Tora*» (Z.3f) trägt den Akzent, d.h. *Mosche ben Ascher* zeigt, dass alles in der *Tora* gleichrangig ist, ob es eigentliche *Tora* oder Erzählendes oder wiederholte *Tora* ist.

Was die *Nebi'im* betrifft, so wird in Z.4 die «Überlieferung (*schillum*) der *Tora*»¹⁴ dem *Ereignis*, d.h. der Offenbarung der *Tora* gleichgestellt. Was ist hier mit *schillum* gemeint? Die Gegenüberstellung mit «Ereignis der *Tora*» erklärt es: das «Ereignis der *Tora*» muss die Offenbarung Gottes auf dem Sinai an Mose und Israel bezeichnen, während die «Überlieferung (*schillum*), die *wie* die *Tora* ist, nicht einfach die *Tradierung* dieser Sinai- und Moseoffenbarung bedeuten kann, sondern so etwas wie die *integrale Bewahrung der Tora* sein muss. Die Propheten sorgen mit ihrer inspirierten Lehre für die unversehrte Verwahrung, die *ungeschmälerte Erhaltung und Weitergabe* der *Tora*. Diese «Flankierung» der *Tora* ist «wie die *Tora*» (Z.4f), d.h. gleichwertig wie diese. Deshalb kann man aus ihr Bestimmungen mit Gesetzeskraft ableiten (Z.5). Die Propheten sind glaubwürdige Boten (Z.6); sie sagen die Wahrheit (Z.7); sie haben Autorität über das Volk (Z.6f: «auf dem Turm über dem Volk»); sie sind «Gesandte des Gebotes» (Z.6), d.h. ihre Kompetenz ist es, wie die *Tora mišwa*, Gebot, zu lehren.

Was die «Schriften» angeht, so enthalten sie Wahrheit (*qabbala*, «Überkommenes, Empfangenes») (Z.8), und sie wiederholen Erzählendes, d.h. es ist an die Chronikbücher gedacht, die Erzähltes aus den Samuelis- und Königsbüchern wiederholen. *Wahrheit* und *Wiederholung* aus den «Prophetenbüchern» zeigen, dass auch die «Schriften» qualitativ dasselbe sind wie die beiden ersten Teile der Bibel.

Eine Nacht besteht aus drei *gleich langen* Nachtwachen. Auch dieser Vergleich macht deutlich, dass, wie die ganze Nacht in drei gleiche Teile gegliedert ist, auch die ganze Schrift in drei *gleiche* Teile zerfällt. Quantitative Gleichheit kann hier nicht gemeint sein, weil die drei Teile nicht gleich umfangreich sind. Es ist somit Ranggleichheit gemeint.

2. Im Kolophon ist die Urhebererschaft der Propheten an der Schriftgestalt mitsamt *Te'amim* und an der Phonetik (der Aussprache) betont: In-

halt, Schrift und Aussprache kommen von ihnen. Das ist auch die Meinung des Kapitels über die drei Ordnungen der Schrift (Z.15-17): wie alle göttlichen Werke drei Dimensionen haben, so auch die Schrift mit Konsonanten und obern und untern *Te'amim*.

3. Im Kolophon ist die Analogie zwischen der Gründung und dem Bau des Tempels einerseits und der Begründung der Schrift mit Sinnakzenten und Aussprache andererseits ebenso vorhanden wie im Kapitel über die drei Ordnungen der Schrift. Hier scheint in Z.16f das Allerheiligste, welchem «2, das Heiligtum und der Vorhof» gegenüberstehen, dem Konsonantentext zu entsprechen, welchem 2, nämlich die «Obere» und die «Untere», d.h. die *Te'amim* beigeordnet sind.

4. Der dritte massoretische Anhang: Wer sind die Propheten?

Diese Frage beantwortet *Mosche ben Ascher* selber, denn er bietet die Liste der Propheten gleich im Anschluss an das Kapitel über die drei Ordnungen der Schrift (Prophetenkodex, S. 584). Die Liste ist chronologisch geordnet: Propheten der Wüste (Mose, Aaron, Miriam, Eldad, Medad und die 70); Propheten in den Tagen der Richter, anfangend mit Josua bis zu den Propheten in den Tagen Zidkijas. Nach Zidkija gab es folgende Propheten:

Z.4 von unten: Und dieses sind die Propheten, die prophezeiten in Babel seit ihrer Hinabkunft aus Jerusalem:

Z.3 von unten: Haggai und Zacharja und Maleachi und Daniel.

Z.2 von unten: Alle Propheten seit Mose, unserem Lehrer, dem Mann Gottes, dem Haupte der Propheten, dem *Vater der Schreiber*, bis zu Daniel und Maleachi:

Z.1 von unten: hundertsebzehn. Und von da an verschwanden (wörtlich: gingen) ihre Tafeln, das Gesicht (oder: die Vision) und der Prophet. Und von da an geh, neige dein Ohr und lausche den Worten der Weisen.

Folgende Feststellungen sind in unserem Zusammenhang zu diesem Text notwendig:

1. Propheten, Visionen und die «Urtexte», die «Tafeln» der Propheten sind verschwunden. Die Propheten schrieben nach Jes 30.8; Hab 2.2 auf *Tafeln*. Diese existieren jetzt nicht mehr.
2. Die Kontinuität mit den vergangenen Propheten und mit ihren authentischen Worten verdanken wir den *Weisen*, von denen wir die Botschaft der Propheten lernen können und müssen, weil sie dieselbe übermitteln¹⁵.
3. Mose ist nicht nur der Erste und das Haupt der Propheten. Er ist auch der «*Vater der Schreiber*». Dieser Titel kommt m.W. in der rabbinischen

schen Literatur für Mose nicht vor. «Vater der Schreiber» bedeutet Ahne und Urheber, von dem die Nachfahren, d.h. die Schreiber eben das Schriftsystem empfangen haben, das sie weitertradierten. D.h. das von Mose empfangene Schrift- und Aussprachesystem wurde von den Propheten, seinen «Nachfahren», weiter benutzt und weitergegeben.

4. Negativ fällt auf, dass *Esra* (und die Schreiber) nicht unter den 117 aufgezählten Propheten figuriert. Die Liste der 117 ist vollständig. *Esra* ist somit kein Prophet. Er gehört in *Mosche ben Aschers* Vorstellung vielleicht zu den «Weisen», die in der letzten Zeile als die Tradenten erwähnt werden. Aber als solcher hat er keinen Anteil an der Erfindung und Festsetzung des Schriftsystems, dessen *Urheber* der Prophet Mose und die andern Propheten sind. Die «Weisen» sind bloss die getreuen Tradenten des von den Propheten hinterlassenen Textes mit seinem Schrift- und Aussprachesystem.

5. Folgerungen und Zusammenfassung

Die drei Anhänge (über die drei Ordnungen der Schrift, die Liste der Propheten, das Kolophon) des *Codex Cairensis* enthalten eine kohärente Lehre von Urheberschaft und Überlieferung der gesamten Heiligen Schrift. Mose und die Propheten empfangen die Offenbarung zugleich mit dem geeigneten Schriftsystem und der richtigen Aussprache. Die «Weisen» (d.i. die Schreiber und Massoreten) sorgten für die getreue Weitergabe der solchermassen authentisch niedergeschriebenen und in der richtigen Weise auszusprechenden Offenbarung Gottes. *Mosche ben Ascher*, Verfasser dieser drei Anhänge, vertritt dementsprechend eine *insgesamt* als karäisch erscheinende Lehre von der heiligen Schrift, wenngleich einzelne Elemente dieser Lehre natürlich auch bei den Rabbaniten vorkommen¹⁶.

ANMERKUNGEN

1. Codex Cairo of the Bible. From the Karaite Synagoge at Abbasiya. The Earliest Extant Hebrew Manuscript Written by Moshe Ben Asher. A Limited Facsimile Edition. Introduction by Prof. D.S. Lowinger (Jerusalem 1971), Vol. 1-2 – Der Codex hat eine Paginierung der Seiten, nicht der Blätter.
2. Die verschiedenen Formen dieses Kapitels über die «Ordnung der Schrift» werden geboten und diskutiert von A. Dotan, *Diqduqe ha-ṣ"amim* (Kritische Ausgabe) (Je-

rusalem 1967) (hebr.), S. 170 - 176. In zusammengefasster Form kommt derselbe Autor darauf zurück in: A. Dotan, Ben Asher's Creed. A Study of the History of the Controversy (SBL Masoretic Studies 3) (Missoula, Mont. 1977) 20 - 24. Der Text mit Varianten auch in: S. Baer-H.L. Strack, Die Dikduke Ha-T'amim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke zur Feststellung eines richtigen Textes der hebräischen Bibel (Leipzig 1879) = (Jerusalem 1970: with Prefatory Note and Appendix... by D.D. Loewinger) 1-2 (§3).

3. Mosche ist aber wohl nicht *Verfasser* dieses Kapitels.
4. Dotan, Creed (Anm. 2) 21 mit Anm. 63 hält *w^ekol* am Ende von Z. 12 für eine Dittographie mit *w^ekol* am Anfang von Z. 13. Das ist nicht auszuschliessen, aber auch nicht zwingend, weil *w^ekol* am Ende von Z. 12 einen Sinn ergibt: «jedes Geschöpf und alles», vielleicht in der Bedeutung: «jeder Mensch und überhaupt alles».
5. Dotan, op. cit. 22, Anm. 67 betrachtet «die Oberen und die Unteren» (masc. plur.) als irrtümliche Dublette zu Z. 13: «alles Obere (fem. plur.) und alles Untere (fem. plur.)». Das ist wegen der signalisierten Differenz des Geschlechtes nicht wahrscheinlich, siehe weiter unten in unserem Kommentar.
6. Dotan, *ibid.*, hält «ihren» für verderbt. Diese Meinung ist nicht zwingend, weil das Pronomen Sinn ergibt.
7. Dotan, op. cit. 21, lässt das Zahlzeichen «2» des Codex Cairensis weg.
8. Für Abraham Ibn Esra, siehe L. Prijs, Die grammatikalische Terminologie des Abraham Ibn Esra (Basel 1950) 100 u. 146, ist *‘ālyon*, Adjektiv, in diesem Sinn und *taḥat*, Präposition, zur Bezeichnung infralinearer Zeichen belegt.
9. Diese Erklärung bietet folgende Vorteile:
 1. Der Unterschied zwischen maskulinen (Z. 15) und femininen Formen (Z. 13) ist gerechtfertigt.
 2. Z. 15 ist keine Dittographie oder sonst ein Irrtum des Schreibers.
 3. Es ist von der Schrift die Rede, sodass sich die Formen des Kapitels in den *Dikduke ha-ṭ'amim*, in denen vom Schriftsystem viel ausführlicher die Rede ist, als sinnvolle und folgerichtige Weiterentwicklung des ursprünglichen Inhaltes erklären lassen.
 4. Die Analogie mit dem Heiligtum passt vortrefflich: dem *einen* Allerheiligsten sind *zwei* äussere Annexe angefügt: das Heilige und der Hof, wie dem *einen* Konsonantentext *zwei* Annexe beigefügt sind: die supra- und die infralinearen Zeichen.
 5. Die gleichzeitige Betonung der Zahlen 2 und 3 in diesem Kapitel (die Zahl 2 in Z. 12, 13, 15, 16-17; die Zahl 3 in Z. 11-12, 13-14, 14) erklärt sich ebenfalls leicht: dem *einen* Allerheiligsten sind *zwei* Annexe zugeordnet, wie den Konsonanten ein oberes und ein unteres Zeichensystem zugeordnet ist.
 6. So lässt sich auch verstehen, warum die späteren Formen des Kapitels in den *Dikduke ha-ṭ'amim* nur noch die Analogie zwischen *einem* Allerheiligsten und *einem* Vorhof machen, denn das Schriftsystem *als Gesamtes* ist das Heiligtum, das aber aus zwei Hauptteilen besteht, nämlich dem Allerheiligsten mit seinem heiligen Bezirk, dem Vorhof: Konsonanten einerseits, *T^eamim* und Vokale andererseits entsprechen ihnen.
10. Die Schrift ist dieselbe wie die der Handschrift. Zweifel gegen die Echtheit des Kolophons haben sich nicht durchgesetzt, F. Perez Castro, *El Codice de profetas de El Cairo. Prefacio (Textos y estudios «Cardenal Cisneros»)* (Madrid 1979) 18.

11. Eigene Übersetzung. Eine Übersetzung bei P. Kahle, *Die Geniza von Kairo* (Berlin 1962) 103 - 104.
12. Kahle, op.cit. 104 - 105.
13. B. Chiesa, *The Emergence of Hebrew Biblical Pointing. The Indirect Sources* (Judentum und Umwelt 1) (Frankfurt a. M. 1979) 19 - 27 (Zitat von Qirqisani, *Kitāb al-anwār w-al-ma-rāqib*, II 17 im arabischen Text und englischer Übersetzung).
14. Baer-Strack, *Dikduke* (Anm. 2) 1, Anm. h.
15. Das Verhältnis zwischen «Propheten» und «Weisen» ist das zwischen Urhebern und Tradenten. Was jene festlegten, das überliefern diese unverändert weiter. So können die Stellen in den *Dikduqe* gedeutet werden, die Dotan, Creed (Anm.2) 49-51 diskutiert: § 16 die Akzente stammen «aus dem Munde der Einsichtigen (*m^ebinim*) und der Schreiber», sie wurden «festgesetzt (abgemessen, definiert, *m^etukkanim*) von den Ältesten des «Kreises», den Propheten, den Fürsten der *Gola*»; die Akzente sind «geprüft, geläutert, aus dem Mund der Propheten und Weisen, der Kenner und der Wissenden (*maskilim*), versiegelt mit dem Siegel der Propheten Gottes, bis der *Go²el* für sein Volk Israel kommt». § 17 die Akzente sind «offenbar und nicht verborgen im Munde der mit Einsicht Begabten (*n^ebonim*) und der Weisen, indem sie Verständlichkeit schaffen für das, was versiegelt ist». Auch § 4 sagt von den Akzenten, sie seien «aus dem Mund der mit Einsicht Begabten (*n^ebonim*) und der Weisen». Die Propheten haben die Akzente mit Autorität für alle Zeit (bis zum Kommen des Messias) autoritativ festgesetzt (das ist mit dem «Siegel der Propheten» gemeint); die Schreiber, die auch «Weise, Einsichtige, Kenner, mit Einsicht Begabte, Wissende» heissen, hüten dieses festgesetzte Schriftsystem, verstehen es und erklären es. Die Definition der Akzente wird nur den «Ältesten des Kreises, den Propheten, Fürsten der Gola», nicht aber den Schreibern und Weisen zugeschrieben! Darunter sind am ehesten die letzten Propheten, eben die Propheten der Exilszeit zu verstehen, also nach *Codex Cairensis* Haggai, Zacharja, Maleachi, Daniel, auf die unmittelbar die «Schreiber» folgen. Der «Kreis» ist dementsprechend vielleicht als Schliessung des Kreises zu verstehen: diese Propheten haben mit den Schreibern den Kreis der Kontinuität der Offenbarungs-Überlieferung von Mose bis in die Gegenwart geschlossen.
16. A. Dotan, Art. Masorah, in: *Encyclopedia Judaica*, Vol. 16 (Jerusalem 1972) 1417: «But the Rabbanites considered only the consonantal text to be holy, and the inclusion of vowel and accent signs makes a scroll invalid for public reading. Therefore,... the signs are late. This view is expressed in the statement of Natronai Gaon, «the vowel signs were not given at Sinai, but the sages marked them by signs». Für die Karäer gilt im Gegenteil, dass die Schriftzeichen und die Aussprache integral zur prophetischen Botschaft gehören, die mit Mose begann, mit den Propheten im Exil abgeschlossen wurde und seither von den Weisen getreu bewahrt und überliefert wurde. Zur Frage des Karäischen Bekenntnisses der *Ben Ascher* allgemein: S. Szyszman, La famille des massorètes karaïtes Ben Asher et le *Codex Aleppensis*, in: RB 73 (1966) 531-551, und die neueste Bibliographie zu der Frage bei Chiesa, *Biblical Pointing* (Anm. 13) 77f (Anm. 106).



Was übersetzen wir?

Fragen zur Textbasis, die sich aus der Textkritik ergeben

Der moderne Übersetzer steht vor dem hebräischen Text und vor mehreren alten Übersetzungen der Heiligen Schrift zugleich, die nicht immer miteinander übereinstimmen. Was bringt diese textliche Mannigfaltigkeit für den Übersetzer? Das Einzelbeispiel von Jer 34,18f ist vielleicht geeignet, die verschiedenen Schwierigkeiten, aber auch den Nutzen zu zeigen, den dieser nicht überall einheitliche Ausgangstext dem Übersetzer einträgt, der sich daran macht, das Alte Testament zu übertragen.

Wir werden zuerst die Textform des *masoretischen* Textes (MT), also des uns vorliegenden hebräischen Textes, mit jener der *Septuaginta* (LXX) für Jer 34,8–22 allgemein und für V. 18f im Besonderen vergleichen. In einem zweiten Schritt werden wir die *älteste Form der LXX* für V. 18f zu gewinnen suchen. Drittens werden wir MT mit der ursprünglichen Form der LXX vergleichen und uns fragen, welches die *ursprünglichere* der beiden Formen ist. In einem vierten Schritt schließlich werden wir *Aquilas* (A') Text in Jer 34,8–22 allgemein und in V. 18f insbesondere untersuchen und gegen MT und LXX abgrenzen. Vier *Schlußfolgerungen* werden dann den Gang beschließen.

1. Vergleich zwischen Masoretischem Text und Septuaginta

Zuerst betrachten wir Jer 34,8–22, (in LXX: Jer 41,8–22) ohne Rücksicht auf V. 18–19.

Während die Babylonier unter Nebukadnezar Jerusalem belagerten (588 v. Chr.), beschloß der judäische König Zidkija im Einvernehmen mit den maßgeblichen Kreisen Jerusalems, die judäischen Sklaven freizulassen. Das Jeremiabuch überliefert uns in Kapitel 34,8–22 diesen Beschluß und die daraus entstandenen Folgen: Die Freilassung wurde jäh rückgängig gemacht, als sich die Belagerung zu lockern schien und Hoffnung war, Jerusalem würde noch einmal davonkommen, wie schon unter Hiskija ein Jahrhundert früher¹.

¹ Zu dieser Freilassung s. neben den Jeremia-Kommentaren: M. David, *The Manumission of Slaves under Zedekiah*, in: OTS 5 (1948) 63–79; M. Kessler, *The Law of Manumission in Jer 34*, in: BZ 15 (1971) 105–108; N. M. Sarna, *Zedekiah's Emancipation of Slaves and the Sabbatical Year*, in: AOAT 22 (1973) 143–149; N. P. Lemche, *The Manumission of Slaves – the Fallow Year – the Sabbatical Year – the Jubel Year*, in: VT 26 (1976) 38–59. – Die LXX für Jeremia wird zitiert nach J. Ziegler, *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae* (Septuaginta. Vetus Testamentum graece, auctoritate societatis litterarum Göttingensis editum, vol. 15, Göttingen 1957).

Für die Besorgung der Literaturangaben hier und in den weiteren Anmerkungen danke ich meinem Mitbruder Martin Staszak.

Die Gründe, die zu diesem Beschluß und zu seiner Widerrufung führten, brauchen uns hier nicht zu beschäftigen². Unser Thema ist die Darstellung der Ereignisse im Spiegel des MT und der LXX, sowie bei den hexaplarischen Übersetzern, namentlich A³. Besonders der Vergleich zwischen MT und LXX weist nicht unerhebliche Unterschiede auf, die von selbst die Frage aufwerfen: Was haben die Übersetzer der LXX unter Übersetzung verstanden? Bei der Beantwortung dieser Frage offenbart sich aber sogleich ein weiteres Problem, nämlich: Was war die von LXX zu übersetzende hebräische Vorlage?⁴

Eine stattliche Zahl von kleinen Unterschieden zwischen MT und LXX können hier auf sich beruhen. Es handelt sich um Adjektive, Gottesnamen und andere kleine Wörter, die zum MT gehören, während sie in LXX fehlen, nicht nur in Kapitel 34, sondern im ganzen Jeremiabuch⁵.

Für die auffälligeren, größeren Unterschiede gehen wir am besten abschnittsweise vor.

V. 8–11: Zidkijas Freilassungsbeschluß

In MT und LXX steht der Bericht über den Beschluß (*Bund*) Zidkijas, die Sklaven freizulassen, und die nachfolgende Aufhebung dieses Beschlusses. Dieser Bericht erklärt als Einleitung den Anlaß zum Wort JHWHs (V. 8.12), auf das der ganze Passus (V. 12–22) dann hinausläuft.

Nach LXX ist das Ganze ein profanes Geschehen in dem genauen Sinn, daß

² Entweder wollte man die Verteidigung der Stadt durch die Verstärkung mit neuen Soldaten verbessern, oder die Familien wollten sich in der Hungersnot von Mitessern befreien, oder es war eine Maßnahme und ein Zeichen der Buße. Die erste Begründung vertritt u. a. W. Rudolph, *Jeremia*, HAT 12 (Tübingen 1968) 223, die zweite B. Duhm, *Jeremia*, KHC (Freiburg i. Br. 1901) 280, die dritte A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, ATD 20/21 (Göttingen 1966) 312. Die zweite dieser drei Begründungen ist die unwahrscheinlichste, weil in diesem Fall schon die Freilassung selbst ein Akt krassen Egoismus gewesen wäre, den man nur verurteilen kann, während das Jeremiabuch die Freilassung offenkundig positiv wertet und gerade deshalb die Aufhebung des Freilassungsbeschlusses als so schändlich brandmarkt.

³ Um vollständig zu sein, müßten wir auch die anderen antiken Übersetzungen wie *Targum*, *Peschitta*, *Vulgata* vergleichen. Das geschieht hier nicht ausdrücklich, um das Referat nicht unmäßig anschwellen zu lassen, und auch, weil diese Übertragungen im großen und ganzen als Textbasis MT widerspiegeln.

⁴ Zu dieser Fragestellung und zum ganzen Problemkreis gestatte man mir den Verweis auf die Literaturangaben in: A. Schenker, *Nebukadnezars Metamorphose vom Unterjocher zum Gottesknecht*. Das Bild Nebukadnezars und einige mit ihm zusammenhängende Unterschiede in den beiden Jeremia-Rezensionen, in: RB 89 (1982) 498–527.

⁵ Diese Unterschiede untersucht G. J. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (Harvard Semitic Monographs, 6, Cambridge, Mass. 1973) mit dem Ergebnis, daß nach ihm die Überschüsse in MT mehrheitlich sekundäre Anreicherungen eines ursprünglicheren, nüchterneren Textes sind, den LXX oft widerspiegeln. Diese kleinen Unterschiede in Jer 34,8–22 erörtert Janzen S. 50f, Nr. 103–113.

Gott nicht ausdrücklich genannt ist. König und Volk beschließen⁶, eine allgemeine Sklavenfreilassung auszurufen (V. 8f), die für hebräische Knechte und Mägde aus Juda Freiheit bringen soll. Dann machen alle Großen und das ganze Volk, die dem »Bund« beigetreten sind (nicht der König!), eine Kehrtwendung und stoßen die freigelassenen Knechte und Mägde wieder in die Sklaverei zurück (V. 10f)⁷.

In MT fällt in V. 10 *zweimal* das Stichwort »und sie hörten« und am Ende des Verses, nach dem zweiten »und sie hörten« folgt die unmißverständliche Feststellung: »und sie ließen sie (frei)«. Das »Hören« bedeutet hier im Verein mit dem Ausführen »gehorschen«, und damit ist der Bundesschluß als ein Gehorsamsakt *Gott* gegenüber charakterisiert. Entsprechend ist der Wortbruch als Ungehorsam gegen Gott gebrandmarkt (V. 11).

MT besitzt somit eine ausgesprochene religiöse Dimension, während sie in LXX unausgesprochen vorausgesetzt ist. Überdies ist MT länger und wortreicher als LXX, die ja die Ausführung des Beschlusses nicht ausführlich berichten.

V. 12–14: Gottes Sklavenfreilassung

V. 12–14 enthalten nach LXX Gottes Gebot, Sklaven jeweils nach sechsjähriger Arbeitszeit freizulassen, sowie seine Feststellung, daß die Väter auf dieses Gebot nicht gehört haben. LXX verbinden somit erst an *dieser* Stelle Zidkijas Bund mit Gottes Gebot (Dtn 15,12.18); daher heißt Gottes Gebot hier »Bund«.

Diesen Sachverhalt bietet auch MT, aber mit Unterschieden formaler und inhaltlicher Art: In der Einleitungsformel steht über LXX hinaus »von Seiten JHWHs«, ein Glied, das V. 12 mit V. 8 enger verknüpft⁸. »Eure Väter« steht zweimal (V. 13 Anfang u. V. 14 Ende), so daß eine Rahmung entsteht, die in LXX fehlt. LXX reden in V. 14 zweimal von 6 Jahren, was Dtn 15,12.18 entspricht, während MT in V. 14 Anfang den Ausdruck setzt »vom Ende von 7 Jahren weg«, was aus Dtn 15,1 stammt⁹. Auch enthält V. 14 in MT einen

⁶ Hebr. *krt brjt* ist hier singular mit συντελέω διαθήκην wiedergegeben. Diese Wiedergabe in LXX nur noch unten in Jer 34,15! Im NT ersetzt Hebr 8,8 im Zitat Jer 31,31 das Wort διατίθεμαι (sc. διαθήκην) der LXX durch συντελέω, vielleicht um die Vollenendung und Endgültigkeit des neuen Bundes zu unterstreichen und um den feierlichen Vollzug des Bundes hervorzuheben, da συντελέω auch »(einen Ritus) vollziehen« bedeutet.

⁷ ἔωσαν ist Aorist von ὠθέω, nicht von ἔάω, wie Hatch-Redpath, Concordance, vol. 1, S. 361 Sp. a deuten. (Q* bietet eine von ἔάω abgeleitete Verbalform.)

⁸ Siehe Janzen, Text (A. 5) 51, Nr. 107.

⁹ *miqqes* in Dtn 15,1 und Jer 34,14 muß im Lichte des Kontextes von Dtn 15,12.18; Jer 34,14 und der Parallele Dtn 31,10f (vgl. auch Dtn 14,28) wohl heißen: »vom Ende (der 7 Jahre) an«, d. h. »vor dem Ende (der 7 Jahre)«, so daß die sinngemäße Wiedergabe ist: »gegen Ende (der 7 Jahre)«. Mit »Ende« ist hier nicht die *Trennlinie* zwischen dem 7. und dem 8. Jahr gemeint, sondern das Endstück der siebenjährigen Dauer, eben das 7. Jahr; so ähnlich z. B. C. W. E. Naegelsbach, Der Prophet Jeremia (J. P. Lange,

Plural (»entlaßt!«), 4 Singulare der 2. Person (»dir«, »und er arbeitet für dich«, »und du wirst ihn entlassen«, »von dir«), ferner einen Singular der 3. Person (»jeder seinen Bruder«), während LXX überall an den entsprechenden Stellen Singulare der 2. Person verwendet (ausgenommen das »von dir«, das in LXX fehlt).

Beiden Textformen ist der Vergleich zwischen Zidkijas und Gottes Bund gemeinsam.

Es ist wahrscheinlich, daß LXX hier den schwierigeren, unebeneren MT geglättet und vereinheitlicht und vor allem den schwierigen Ausdruck »vom Ende der 7 Jahre weg« durch die unmißverständliche, mit dem Kontext von V. 14 übereinstimmende klare Wendung: »wenn 6 Jahre erfüllt sind« ersetzt haben.

V. 15–16: Gehorsam und Gehorsamsbruch der Judäer

Nach LXX redet Gott in der 3. Person Plural von »ihnen«, die sich anders besannen und heute den Bund vollendeten¹⁰ und die Freilassung der Sklaven ausriefen (V. 15), um in V. 16 den Vorwurf in der 2. Person zu erheben: »ihr« habt das Wort gebrochen. Der sakrale Charakter des Bundes ist lebhaft betont: »das Rechte in meinen Augen«, »vor meinem Antlitz«, »im Hause, über dem mein Name ausgerufen wurde« (V. 15), »ihr habt meinen Namen profaniert« (V. 16). Diese emphatische Beschreibung des Bundes und des heiligen Ortes in JHWHs Gegenwart, in der er geschlossen wurde, steht in einem gewissen Kontrast zur profanen Art des Berichtes in V. 8–11. Auch ist die dort gebrauchte Begrifflichkeit hier abgewandelt¹¹.

Nach MT ist V. 15 wie V. 16 in der 2. Person Plural gehalten. In V. 16 ist der Wortbruch mit zwei Verben ausgedrückt: »Ihr ließt (die Freigelassenen) zurück (in die Sklaverei) kommen und ihr zwingt sie, eure Sklaven ... zu sein«; dieser Doppelausdruck war so schon in V. 11 gebraucht worden. Ebenso ist das Wortspiel: »ihr kehrt zurück ... ihr ließt zurückkehren« sowohl in V. 11 als auch in V. 16 gebraucht. Dadurch ist die Symmetrie oder Rahmung zwischen dem Bericht (V. 10–11) einerseits und dem Vorwurf Gottes (V. 15–16) andererseits stark betont¹². Dieser formalen Rahmung entspricht die inhaltli-

Theologisch-homiletisches Bibelwerk, AT 15, Bielefeld-Leipzig 1868) 251f, oder H. Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, Bd. 2 (Stuttgart 1841) 171, u. a.

Zur Frage, ob und welche Beziehung zwischen dem Gesetz der regelmäßigen Sklavenbefreiung nach 6 Jahren in Dtn 15,12f.18 einerseits und der besonderen Sklavenfreilassung unter Zidkija im Jahre 588 in Jerusalem andererseits besteht, siehe die in A. 1 genannte Literatur.

¹⁰ Siehe A. 6.

¹¹ ἐπιστρέφω *pass.* in V. 10, *akt.* in V. 15 u. 16; ὠθέω von V. 10 ist hier durch ἐπιστρέφω ersetzt.

¹² Im Gegensatz dazu haben LXX das Wortspiel nur in V. 16, nicht in V. 11, und für den Wortbruch gebrauchen sie ein Verb (ὠθέω) in V. 10 und ein anderes (ἐπιστρέφω) in V. 16, so daß weder Einrahmung noch Symmetrie entstehen.

che: V. 10 hatte im Ereignis-Bericht den Ungehorsam schon vorweggenommen, der hier im Vorwurf Gottes gerügt wird. Im MT stellen wir eine durchgeführte Symmetrie fest, während in LXX eine gewisse Unausgeglichenheit zwischen Ereignisbericht und Gottes Vorwurf herrscht.

Eine weitere Symmetrie von MT muß noch erwähnt werden: V. 8 hebt beim Beschluß Zidkijas den Nutznießer des *Versprechens* hervor: »für sie«, nämlich für die Sklaven; während V. 16 den Nutznießer des *Wortbruches* betont ans Ende stellt: »für euch«, nämlich die Großen Judas und das Volk. Diese Symmetrie fehlt in LXX, die nur das »für euch« in V. 16 aufweisen.

Typisch für MT sind also die Wortspiele und das System der Entsprechungen und Bezüge zwischen den einzelnen Teilen des Kapitels.

V. 17: Erstes Gerichtswort

Das erste Gerichtswort stimmt in LXX mit MT fast ganz überein¹³. Sein Stichwort ist »Freilassung«, nicht »Bund«. »Ihr habt nicht gehört« weist auf V. 14 Ende zurück, »für euch« gehört mit dem gleichen Ausdruck in V. 16 zusammen und unterstreicht die Umkehrung und den Kontrast zwischen dem selbstsüchtigen Tun der Judäer und der darauf folgenden Strafe.

MT hebt diese Bezüge von Anfang an leitmotivartig hervor: »hören« in V. 10.14 und hier, »für sie/für euch« in V. 8.16 und hier.

Mit diesem Vers ist die Freilassung zum letzten Mal erwähnt. Von jetzt an geht es nur noch um den Bundesbruch.

V. 20–22: Abschluß

Abgesehen von kleinen Überschüssen in MT (V. 20 »in die Hand«, »in die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten«; V. 21 »und in die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten«), auf die ich hier nicht eingehen möchte¹⁴, steht in V. 21 »und seine Fürsten« in MT gegen »und ihre Fürsten« in LXX. Hier ist »und seine Fürsten« nach dem Ausdruck »und Zidkija, den König von Juda« wohl erleichternd. Vor allem fehlt jedoch in LXX in V. 21 das zweite »und in die Hand« vor »die Streitmacht des Königs von Babylon«. V. 21b lautet in LXX: »und die Streitmacht des Königs von Babylon den Überläufern/Weglaufenden von ihnen«, während MT bietet: »und in die Hand der Streitmacht des Königs von Babylon, die von euch aufgestiegen (d. h. abgezogen) ist«. MT ergibt einen guten, mit V. 21 zusammenhängenden

¹³ Ausnahme ist das Glied »jeder für seinen Bruder«, das in LXX fehlt. Siehe dazu Janzen, Text (A. 5) 51, Nr. 112.

¹⁴ Zum Ausdruck »in die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten« siehe J. Vermeylen, Essai de Redaktionsgeschichte des »confessions de Jérémie«, in: P. M. Bogaert (Hrsg.), Le livre de Jérémie, BETL 54 (Leuven 1981) 249f (es handelt sich um eine deuteronomistisch beliebte Formel).

Sinn, während LXX wohl verderbt ist¹⁵. Zwischen dem Ausdruck »von euch weg« in MT und »von ihnen weg« in LXX ist schwer zu entscheiden. MT lenkt damit zu V. 13–17 zurück, die eine Anrede Gottes an »euch« enthalten, und rundet damit die ganze Gerichtsrede Gottes rahmend ab; LXX bleiben in der Perspektive der V. 18–22, die ausschließlich in der 3. Person Plural von den für den Wortbruch Verantwortlichen reden. Die Erwähnung der »Stadt« in V. 22 in MT im Gegensatz zu »Land« in LXX ist jedoch deutlich *lectio facilior*, die dem ganzen Kontext von V. 22 angepaßt ist.

Nach der Untersuchung des gesamten Zusammenhangs V. 8–22 folgt nun als letztes die Analyse von V. 18–19 (zusammen mit V. 20).

V. 18–20: Zweites Gerichtswort

V. 18–20 enthalten das zweite Gerichtswort. Während das erste Gerichtswort (V. 17) eine Art von symmetrischer Vergeltung herstellte – Gottes unheilvolle Freilassung der *Judäer*, dafür, daß sie sich geweigert hatten, ihre Sklaven und Sklavinnen freizulassen –, beschäftigt sich das zweite Gerichtswort nur mit dem Bundesbruch als solchem. Sein Stichwort ist also nicht die *Freilassung*, sondern der *Bund*.

Hier gehen LXX und MT weit auseinander. LXX erwähnen im Zusammenhang des Wortbruchs der Judäer den *Jungstier* des Bundesbruchs am Fuß des Sinai (Ex 32): »den Jungstier, den sie machten, um ihm zu dienen« (V. 18), während MT in V. 18 und 19 auf einen Bundesschlußbritus anspielt, wie ihn Gott selbst in Gen 15,9–11.17–18 vollzieht, mit dem Unterschied freilich, daß in Gen 15,9 »eine dreijährige *Jungkuh*, eine dreijährige Ziege, ein dreijähriger Widder, eine Turteltaube und eine Taube« aufgezählt sind, während hier nur der Jungstier vorkommt. Gemeinsam an LXX und MT in Jer ist also der *Jungstier*.

Die Syntax der LXX ist schwierig. So wie sie jetzt liegt, ist »der Jungstier, den sie machten« *entweder* von »ich werde geben« am Anfang des Verses abhängig und daher mit dem Objekt »die Männer« parallel, *oder* das Satzglied ist mit dem zweimaligen »Bund« parallel, also abhängig von »die übertreten hatten« und vor allem von »sie hielten nicht aufrecht«. Beide Interpretationen ergeben keinen befriedigenden Sinn, und daher drängt sich eine andere Lösung auf¹⁶.

¹⁵ Janzen, Text (A. 5) 42 (f') erklärt LXX als aus einer Vorlage entstanden, die eine Dittographie des *Lamed* enthielt: *Bbl Fljm* (statt *Bbl h'ljm*). Sekundär in MT ist allerdings: »in die Hand (der Streitmacht des Königs...)«. Ursprünglich fehlte dieser präpositionale Ausdruck. Mit »und die Streitmacht des Königs von Babylon« begann ein neuer Satz, der in V. 22 seine logische Fortsetzung findet: »und die Streitmacht des Königs von Babylon, die von euch/ihnen abgezogen ist: (V. 22) siehe ich gebiete, Spruch JHWHs, und ich lasse sie zurückkehren...«, siehe F. Giesebrecht, Das Buch Jeremia, HKAT (Göttingen 1894) 192f.

¹⁶ Der Satz der LXX müßte wohl verstanden werden: »ich mache die Männer, die meinen Bund übertraten, die ..., zu dem *Jungstier*, (oder: [wie] den *Jungstier*), den sie machten, um ihn anzubeten«, d. h. ich lasse den Männern, die den Bund übertraten, dasselbe Schicksal widerfahren, das das goldene Kalb erlitten hatte, das von Mose zerstört, verbrannt und zerstoßen worden war (Ex 32,20).

Man kann an eine Glosse denken, die am unrichtigen Platz in den Text gegliedert ist und ihn aus den Fugen gebracht hat¹⁷. Eine solche Erklärung ist jedoch stets eine *ultima ratio*, die erst dann überzeugt, wenn alle andern Erklärungsmöglichkeiten erschöpft sind.

2. Die älteste Form der Septuaginta

Die *erste Hand* des *Sinaiticus* (S) bietet für V. 18 folgende Lesart: καὶ δώσω τοὺς ἄνδρας τοὺς παρεληλυθότας τὴν διαθήκην μου ἣν ἐποίησαν κατὰ πρόσωπον τὸν μόσχον ἐποίησαν ἐργάζεσθαι αὐτῷ. Die Meinung ist offenbar, daß nach dem Glied »vor [meinem] Antlitz« ein Einschnitt (Semikolon) zu denken ist: »sie übertraten meinen Bund, den sie vor [meinem] Angesicht machten; sie machten einen Jungstier, um ihm zu dienen«, d. h. um ihn anzubeten¹⁸.

Ziegler deutet das fehlende Relativpronomen ὃν in der ersten Hand des S und bei Hs 534 als Haplographie nach μόσχον²⁰. Doch dadurch stellt sich das Problem, daß aus einem mechanischen Fehler wie ein *deus ex machina* ein sinnvoller Text entspringt, der die syntaktische Schwierigkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit der verbreitetsten LXX-Lesart aus der Welt schafft!

Es ist auch nicht schwer, das Relativpronomen als sekundär zu erklären, obgleich es wegen dieser erwähnten schwierigen Syntax scheinbar die *lectio difficilior* darstellt²¹. Denn im MT folgt auf das Wort »Jungstier« die Relativpar-

¹⁷ So Janzen, Text (A. 5) 104 f mit A. 57 auf S. 225 f, der sich auf Giesebrecht, Jeremia, 2. Aufl. (Göttingen 1907) 191 beruft.

¹⁸ Daß in S* »mein« bei »vor Angesicht« fehlt, ist wohl ein Fehler, denn überall, wo *panim* im *Status constructus* verwendet wird, finden wir in LXX entsprechend dem MT ein determinierendes Nomen oder Pronomen. Daß in der hebr. Vorlage von LXX *panim* absolut gestanden hätte, ist unwahrscheinlich. Aquila hat »im Angesicht des Kalbes« gelesen. Dazu siehe unten.

¹⁹ Ziegler, Jeremias (A. 1) *in loco* deutet das Fehlen des Gliedes »die meinen Bund nicht aufrichteten« in S*, A und in zahlreichen anderen Zeugen als Ausfall durch *Homoioteleuton*. Das ist möglich, aber nicht sicher. Denn die Transposition der beiden Glieder (»die meinen Bund übertraten/die meinen Bund nicht aufrichteten«) in Handschriften der Catenen-Gruppe (c 239–613) zeigt ein Schwanken in bezug auf den Platz der beiden Glieder und eröffnet damit die Möglichkeit, daß eines der beiden Glieder sekundär in den ursprünglich eingliedrigen Text der LXX (»die meinen Bund übertraten«) eindrang. Zeugen für eine solche Auffüllung wären einerseits Handschriften ohne das Glied und anderseits Manuskripte mit einer *anderen Platzierung* des Gliedes.

²⁰ Das *Schriftbild* des *Sinaiticus*, fol 112 v, legt diese Deutung deshalb nahe, weil die beiden letzten Buchstaben von μόσχον von den 4 ersten ganz leicht abgehoben erscheinen.

²¹ *Scheinbar* deshalb, weil die Syntax in LXX mit der Relativpartikel schwieriger wird, wenn auch nicht unmöglich, siehe oben A. 16: »und ich mache die Männer, die übertraten ..., zu dem Jungstier, den sie machten ..., (V. 19) nämlich die Fürsten Judas...«, d. h. ich mache diese Männer *zum* Jungstier oder ich behandle sie *wie* den Jungstier. Aber in Wirklichkeit ist eine vom hebräischen Text abweichende Form *lectio difficilior* gegenüber einer mit ihm übereinstimmenden. Die *fehlende* Relativpartikel stimmt nicht mit MT überein!

tikel, die doch wohl in die ursprünglichen LXX übernommen wurde, um diese an das Hebräische anzugleichen.

Welchen Sinn ergibt der Text des Sinaiticus erster Hand und der Hs 534? Auch hier ist die Syntax zwar noch überladen, aber nicht verzweifelt. Die syntaktischen Verhältnisse lassen sich übersichtlich so darstellen:

- V. 18 A und ich mache (*litt. gebe*)
 B (*Akk. 1*) zu den Männern-Übertretern (Partizip) meines Bundes,
 C (*Rel.-Satz*) den sie schlossen vor meinem Angesicht:
 D (*Asyndet. explikativer Satz*) sie machten den Jungstier,
 V. 19 E (*Akk. 2*) die Fürsten Judas und...

Für dieses Satzgefüge gibt es eine gute Parallele in Dtn 28,25, die analog dargestellt werden kann:

- A JHWH wird machen (*litt. geben*)
 E (*Akk. 2*) dich
 B (*Akk. 1*) zum Geschlagenen (Partizip)...:
 D (*Asyndet. explikativer Satz*) auf einem Weg wirst du ausziehen...

Vom Verb »geben, machen zu« hängen zwei Akkusative ab, wobei dem *Akkusativobjekt 1* ein asyndetischer explikativer Satz²² beigelegt ist. Unterschiede zwischen Jer und Dtn sind folgende: das *Akkusativobjekt 1* (das Ergebnis, wozu Gott die Menschen macht) steht in Jer an *erster* Stelle (V. 18), in Dtn an *zweiter*. (Für beide Stellungen gibt es Parallelen²³.) Ferner fehlt im Dtn der zusätzliche *Relativsatz*, der den Satz bei Jer noch überlädt.

Der *Sinn* des Satzes bei Jeremia nach LXX S*, 534 scheint zu sein, daß Gott die Verantwortlichen für die Freilassungsverweigerung zu so schweren Übertretern des Sinaibundes macht, als ob sie das Stierbild selbst gemacht und angebetet hätten²⁴.

So gelesen, bleibt der LXX-Text zwar auch schwierig und überladen, aber er kommt ohne die Theorie einer falsch plazierten Glosse aus²⁵.

²² Siehe dazu z. B. C. Brockelmann, Hebräische Syntax (Neukirchen 1956) § 133 c, S. 131; P. Joüon, Grammaire de l'hébreu biblique (Rom 1947) § 170 b, S. 522; F. E. König, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache, Bd. 3, 2. Hälfte, 2. Teil (Leipzig 1897) = (Hildesheim 1979) § 357 b, S. 489 f.

²³ Der Ergebnisakkusativ an 1. Stelle, der Personakkusativ an 2. in Gen 17,5; Jer 1,5; Ps 39,6 usw.

²⁴ Die Lesart des Relativpronomens ἧς im Genitiv in den *lukian*. LXX und bei *Chrysostomus* an Stelle des Akkusativs ἦν bei den übrigen Zeugen erklärt sich als Attraktion des Relativums durch den vorhergehenden Genitiv τῆς διαθήκης μου.

Hinter dem Verb ἐργάζεσθαι αὐτῷ steht das Hebräische 'bd; denn der LXX-Übersetzer dieses Teils des Jeremiabuches pflegt 'bd mit ἐργάζομαι wiederzugeben, siehe E. Tov, The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch. A Discussion of an Early Revision of the LXX of Jeremiah 29–52 and Baruch 1:1–38 (Harvard Semitic Monographs 8, Missoula, Montana 1973) 50 f.

²⁵ *Sinaiticus* erste Hand vertritt den ursprünglichen LXX-Text sehr wahrscheinlich auch in Jer 27,6, s. den Nachweis bei Schenker, Metamorphose (A. 4) 500–502.

3. Vergleich zwischen dem masoretischen Text und der ursprünglichen Form der Septuaginta

Wie sieht demgegenüber der MT aus? Er ist gleichfalls überladen, wenn auch nicht unverständlich. Er enthält neben der Anspielung auf Gen 15 zwei Wortspiele mit den Verben *'br*, »hindurchziehen, übertreten«, und *krt*, »zerteilen, (einen Bund) schließen«.

Gemeinsam mit LXX hat MT den Ausdruck »den Jungstier«, unmittelbar nach dem Atnach in V. 18.

V. 18 hat in MT folgende *konzentrische* Struktur:

- A meinen Bund überschreiten (*'br*),
- B den Bund schneiden (*krt*),
- B' den Jungstier (zer-)schneiden (*krt*),
- A' die Hälften durchschreiten (*'br*).

Betont ist in MT, daß der Bund »vor meinem Angesicht« geschlossen wurde (V. 15.18)²⁶. Zidkija schließt den Bund mit dem ganzen Volk in Jerusalem (V. 8), Gott schließt ihn mit den Vätern (V. 13), aber die Judäer schließen ihn *nicht* mit JHWH, sondern »vor seinem Angesicht«, obgleich Gott sagt, es sei »sein Bund« (V. 18). Die Initiative zum Bundesschluß ging von den Judäern, nicht von Gott aus, aber Gott ratifiziert den Bund, den die Judäer ja ausdrücklich vor Ihm schlossen.

Das *tertium comparationis* zwischen Gen 15,9–11.17f und Jer 34, 18f liegt also bei der *Einseitigkeit der Verpflichtung*: Wie sich in Genesis Gott vor sich selbst zugunsten Abrahams verpflichtet, verpflichtet bei Jeremia der König Zidkija sein Volk vor dem Angesicht, d. h. unter der Garantie JHWHs, die Sklaven freizulassen. Im ersten Fall ist es der Höhere, JHWH, der eine Verpflichtung *für sich* beschließt, im zweiten sind es die Niedriggestellten, nämlich der König und sein Volk, die eine solche Verpflichtung *unter Anrufung Gottes* beschließen. In beiden Fällen ist es eine Verpflichtung, bei der Zeugen zugegen sind: JHWH selbst und auch Abraham in der Genesis, JHWH bei Jeremia. Beide Male handelt es sich um einen Eid, der den Schwörenden selbst bindet.

Welche Form ist nun ursprünglicher, MT oder LXX? Eine Eigentümlichkeit des Jeremiatextes erlaubt eine Entscheidung zugunsten *größerer Ursprünglichkeit der LXX*.

In Jer ist in der Tat *nur* von dem Jungstier (*'gl masculinum*) die Rede, während in der Genesis Jungkuh (*'glh femininum*) sowie Ziege, Widder, Taube und Turteltaube Erwähnung finden. Der »Jungstier« in Jer 41(34),18f ist LXX und MT gemeinsam, und er entspricht dem »Jungstier« (*'gl masculinum*) der Apostasie, dem die Israeliten am Fuß des Sinai den Kult, den »Dienst« (Jer 41(34),18: ἐργάζεσθαι αὐτῷ) darbrachten (Ex 32,4–6). Der Bezug des Jungstiers in Jeremia 34 auf den Jungstier, der in Exodus allein und

²⁶ In V. 15 fehlt in den LXX nach S* u. Aeth die Wendung »vor meinem Angesicht«. Vielleicht stellt S* auch hier die ursprüngliche LXX dar.

ohne andere Tiere seine Rolle spielt, stellt sich somit unmittelbarer her als der Bezug des Jungstiers auf die Jungkuh, die in der Genesis nicht allein, sondern *nur zusammen mit den andern Tieren* eine Rolle spielt. Es ist somit wahrscheinlich, daß der Bezug von Jer 41(34),18 auf Ex 32 *ursprünglich* ist und erst sekundär durch einen Bezug auf Gen 15 ersetzt wurde.

Aus dieser Tatsache ergeben sich *zwei* bedeutsame *Folgerungen*: Erstens ist die Entstehung der späteren Form des MT aus der früheren der LXX und deren hebräischer Vorlage nicht das Ergebnis von Fehlern der Schreiber, von Korruptionen der Textüberlieferung, sondern das Resultat einer *literarischen Umgestaltung*. Zweitens darf man wohl die *Einzeltatsache*, daß LXX in V. 18 f ursprünglicher ist als MT, auf den ganzen Abschnitt der VV. 8–22 ausdehnen und *verallgemeinern*: Die Form der LXX hat wohl *überall* Anspruch darauf, ursprünglicher zu sein als die Gestalt des MT, ausgenommen etwa V. 14 und 21, wo LXX deutlich als sekundär erscheint (s. o.).

Es bleiben nun noch einige abschließende Bemerkungen nachzutragen. Warum hat MT den klaren Bezug zum verbotenen Kult des Jungstiers am Sinai (Ex 32) durch den Bezug auf den »Bund« Gottes für Abraham (Gen 15) ersetzt? Dafür kann man vielleicht *drei Gründe* vermuten und namhaft machen:

1. Die Syntax des MT ist durchsichtiger als jene der LXX, obgleich auch sie nicht ganz einfach fließt²⁷.
2. In V. 20 besteht das Strafgericht überdies darin, daß die Schuldigen *unbestattet* daliegen, verwesen und zur Beute der *Aasgeier* und *Schakale* werden. Das ist das Schicksal, das die Tiere bedroht, die Abraham in zwei Teile geteilt hatte, denn sie wurden vom Auffressen durch Geier bedroht (Gen 15,11). Dieser überraschende Zug in der Erzählung von Gen 15 zeigt wohl, daß die geteilten Tiere das Schicksal von unbestatteten Leichen erleiden und auf diese Weise das Unheil vorwegnehmen und abbilden, das Eidbrüchige ereilt. In der Apostasie am Sinai ist jedoch keine solche Strafe überliefert!
3. Ferner schließen bei Jeremia die Judäer unter der Führung ihres Königs einen Bund vor JHWH, während es am Gottesberg JHWH ist, der den Bund mit Israel schließt. Bei Jeremia garantiert somit JHWH den Bund, denn er wird *vor JHWHs Angesicht* (V. 15.18) geschlossen. Es bedurfte also hier eines Garantie-Ritus, den die Israeliten dann brechen sollten. Einen solchen Garantie-Ritus finden wir auch in Gen 15, von JHWH selbst vollzogen, während in Ex 32 jener Bund gebrochen wird, den JHWH mit Israel ge-

²⁷ Die sorgfältigste Erörterung der Syntax von V. 18–19 in MT findet sich bei C. F. Keil, *Biblischer Commentar über den Propheten Jeremia und die Klagelieder*, BCAT 3,2 (Leipzig 1872) 372, wo gezeigt wird, daß die Deutung von »Jungstier« in V. 18 als Apposition zu »Worten des Bundes« nicht leicht zu verteidigen ist und daß die am nächsten liegende Interpretation die folgende ist: »und ich mache die Männer, die meinen Bund übertraten ... zum Jungstier...«, d. h. *wie* den Jungstier.

geschlossen hatte (Ex 24,8): Israel bricht hier in der Tat nicht eine von JHWH garantierte Verpflichtung, sondern es kündigt die Bindung an JHWH. Objekt des Bruches ist nicht eine *vor JHWH* eingegangene Bindung, sondern die Bindung *an JHWH* selbst, der gleichsam von Israel entlassen und verstoßen wird. Zu der bei Jer 34 geschilderten Situation scheint somit ein Garantieritus vom Typ Gen 15 besser zu passen als ein Bundesschluß von der Art von Ex 24.

Zum Schluß ist es noch notwendig, die *theologische Bedeutung* beider Fassungen herauszuarbeiten.

Nach LXX kündigt Gott an, daß er die Rücknahme der Sklavenbefreiung als ein Vergehen betrachtet, das dem *Abfall der Idolatrie* und damit dem vollständigen Bundesbruch gleichkommt. Der Bruch des Einzelgebotes ist in diesem Fall so viel wie die gänzliche Zerstörung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen JHWH und Israel! Dieses Gerichtswort hat also die Funktion, die *Schwere* des Vergehens festzustellen, und es konstatiert denn auch, daß es das *Maximum* an Schwere erreicht, das für das Volk des Bundes überhaupt möglich ist. Theologisch heißt das, daß das Unrecht an den unfreien hebräischen Brüdern so schwer wiegt wie die Leugnung JHWHs selbst im ersten und zweiten Gebot des Dekalogs!

Nach MT ist es die Funktion dieses Gerichtswortes, eine *Symmetrie* zwischen Strafe und *Verpflichtungsritus* herzustellen, ähnlich wie eine Symmetrie zwischen der von den Judäern verweigerten Freilassung und JHWHs Freilassung der Judäer zum Verhängnis im *ersten* Gerichtswort (V. 17) bestanden hatte. Die Strafe des Verlustes einer Bestattung war im Ritus der Zerteilung der Tiere enthalten und angekündigt gewesen. Theologisch bedeutet diese Symmetrie wohl, daß das Unrecht der Judäer durch die Einbeziehung Gottes *qualifiziert* wird. M. a. W. wiegt der jüdische Rechtsbruch deshalb *doppelt* schwer, weil ihn die Judäer ausdrücklich im Angesicht JHWHs begingen, nachdem sie nämlich JHWH zum Garanten ihrer Verpflichtung eingesetzt hatten.

Mit einem Wort: Während LXX eine *Gleichung* zwischen dem Rechtsbruch der Judäer und der Apostasie Israels am Gottesberg herstellt (Was ihr euren hebräischen Brüdern und Schwestern an Unrecht antatet, das ist soviel wie Abfall von mir!), stellt MT eine Gleichung zwischen dem Schicksal der zerteilten Tiere des Verpflichtungsritus und dem der wortbrüchigen Judäer her, deren Leichen unbestattet auf der Erde liegen. Ferner ist für LXX das Unrecht an den hebräischen Sklaven und Sklavinnen dasselbe wie Idolatrie, während MT in der Tat der Judäer eine *doppelte* Sünde sieht: erstens den Wortbruch und das Unrecht gegen die jüdischen Brüder und Schwestern selber und zweitens den Wortbruch gegen Gott. LXX führt den Abfall der Idolatrie als Metapher ein, um zu zeigen, daß die Judäer die größte mögliche Schuld begangen hatten; MT benützt den Ritus des Verpflichtungseides als erschwerendes Moment bei der kasuistischen Analyse der von den Judäern begangenen Schuld.

4. Jer 34(41),18–19 bei Aquila

Unter den hexaplarischen Übersetzern ist hier *Aquila* ausgewählt, weil er im Unterschied zu *Theodotion* und *Symmachus* in V. 18f ausführlich überliefert ist und weil er überdies der eigenwilligste Vertreter dieser Gruppe von Übersetzern ist, deren Übertragungen mit Recht den Namen *Rezensionen* tragen²⁸. Diese sind in der Tat Zeugen des hebräischen Konsonantentextes, der um 100 n. Chr. kanonische Geltung erlangte und der der Vater unseres MT ist²⁹, aber gleichzeitig sind es Überarbeitungen der LXX, d. h. sie übernehmen den Text der LXX als Vorlage, die sie mehr oder weniger stark in Wortwahl und Syntax verändern, um sie eben dem für sie gültigen hebräischen Text anzugleichen. Sie sitzen somit gleichsam rittlings zwischen LXX und MT und dienen gleichzeitig als willkommene Zeugen bald für die hebräische Textgeschichte, bald für die Geschichte der LXX.

Wir verzichten hier darauf, sämtliche für A' erhaltenen Fragmente in Jer 34,8–22 zu diskutieren, und beschränken uns darauf, *zwei* Stellen herauszugreifen: V. 16 und V. 18f, denn beide sind für A' aufschlußreiche Wiedergaben.

In V. 16 bietet A' für den hebräischen Ausdruck »für ihre Seele« (im Sinne von »nach ihrem Verlangen; so wie sie es begehren«): ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν. Im Gegensatz zur Einzahl des MT (»Seele/Begehren«) steht bei A' die *Mehrzahl*. Hatte A' eine andere hebräische Vorlage als MT, in der ein Plural (»See-len«) zu lesen war³⁰? Diese Annahme empfiehlt sich jedoch wegen einer Übersetzungsgepflogenheit nicht, bei der der sonst für seine Wörtlichkeit berühmte Übersetzer A' vom Prinzip der strikten hebräisch-griechischen Äquivalenzen abweicht. Bei Kollektivbegriffen und distributiven Singularen wie hier vertauscht A' nämlich die Einzahl im Hebräischen sinngemäß mit der Mehrzahl im Griechischen³¹. So verläßt A' überraschenderweise die wörtlichere Wiedergabe der LXX, deren Singular dem hebräischen Singular ja genau entspricht, um einer verständlicheren griechischen Fassung willen! Der rezensionselle Eingriff A's geschieht hier im Namen der Folgerichtigkeit in

²⁸ Zur Eigenart der Rezensionen der LXX s. neben den Einleitungen in das AT D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophète trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien*, SVT 10 (Leiden 1963). Zu A' s. ferner den Forschungsüberblick bei S. Jellicoe, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968) 76–83, ebd. auch Überblicke zu den andern hexaplarischen Übersetzern, S. 83–99.

²⁹ Zu diesem »kanonischen«, protomasoretischen Text siehe D. Barthélemy, *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, OBO 21 (Fribourg–Göttingen 1978) 341–364, hier 351–355.

³⁰ Das nimmt Ziegler, *Jeremias* (A. 1) 384 im hexaplarischen Apparat an.

³¹ Siehe J. Reider, *Prolegomena to a Greek-Hebrew & Hebrew-Greek Index to Aquila* (Philadelphia 1916) 36, 53f. Weitere Beispiele bei A. Schenker, *Hexaplarische Psalmenbruchstücke. Die hexaplarischen Fragmente der Handschriften Vaticanus gr. 764 und Canonicianus gr. 62*, OBO 8 (Freiburg/Schweiz–Göttingen 1975) 223 (oben).

seinen Übersetzungsgrundsätzen und nicht zur Angleichung des griechischen Textes an den hebräischen.

Was V. 18–19 anlangt, überliefert uns Hs 86³² folgende Lesart A': ἐνώπιον τοῦ μόσχου ὃν διεῖλον εἰς δύο καὶ διήλθον ἀνάμεσον τῶν διχοτομημάτων οἱ ἄρχοντες Ἰουδα καὶ οἱ ἄρχοντες ἱερουσαλὴμ οἱ εὐνοῦχοι καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ πᾶς ὁ λαὸς τῆς γῆς οἱ διελθόντες ἀνάμεσον τῶν διχοτομημάτων τοῦ μόσχου³³. Mehr Gewicht als die besondere *Wortwahl* haben in diesem Fragment A's die *Textform* und die *Syntax*. Die Gestalt des Textes in V. 18f bei A' ist jene des MT, von der Vokalisierung und der Interpunktion abgesehen (»im Angesicht des Jungstiers« bei A', »in meinem Angesicht, den Jungstier« in MT). Jedenfalls folgte A' nicht der Textform der LXX, weil er eine Vorlage besaß, die mit dem Konsonantenbestand des MT identisch ist.

Die Syntax A's ist entschieden einfacher als das verschachtelte Gefüge des MT, denn bei ihm braucht der Ausdruck »der Jungstier« weder mühsam als *Objekt* von »und ich gebe« am Anfang von V. 18 noch als *Apposition* zu »die Worte meines Bundes..., [nämlich] den Jungstier...« gedeutet zu werden, sondern hängt von der präpositionalen Wendung »im Angesicht« ab: »im Angesicht des Jungstiers«! V. 19 enthält eine Liste von Personen, die bei A' *im Nominativ* stehen und das *Subjekt* des Relativsatzes darstellen, der von »im Angesicht des Jungstiers« abhängt: »den zerteilt haben ... die Fürsten Judas und die Fürsten Jerusalems...«.

Es handelt sich um ein langes, aber insgesamt klares Gefüge mit einem Hauptsatz (»und ich gebe die Männer«), von dem sukzessive ein Partizip und drei Relativsätze abhängen:

- V. 18 *Hauptsatz*: und ich gebe die Männer,
Partizip: die übertraten meinen Bund
 1. *Relativsatz*: die nicht aufrichteten die Worte meines Bundes,
 2. *Relativsatz*: den sie schlossen im Angesicht des Jungstiers,
 3. *Relativsatz*: den zerteilt haben...

V. 19 (Subjekt des 3. Relativsatzes) die Fürsten Judas...:

V. 20 *Wiederaufnahme des Hauptsatzes* von V. 18:
 ich gebe sie...

Warum gehen A' und MT in der Interpretation des gleichen Konsonantentexts auseinander? Zwei entgegengesetzte Erklärungen sind denkbar: Entweder *erleichtert* A' den verwickelten, kaum befriedigend zu konstruierenden MT, oder MT hat die Wendung »in *meinem* Angesicht« in V. 18a Ende (vor dem *Atnach*) als Angleichung an V. 15 aus dem ursprünglichen Ausdruck »vor dem Angesicht des (Jungstiers)« *umgedeutet*.

MT und LXX sind sich einig in der Wendung »vor *meinem* Angesicht« in V. 18a Ende, und überdies weckt A's Ausdrucksweise »vor dem Jungstier, den sie teilten... und *durchschritten*...« den Eindruck des Künstlichen, weil die beiden Bestimmungen »vor« und »hindurch« nicht ganz zusammenpas-

³² Codex Barberinus gr. 549, 9.–10. Jh., s. Ziegler, *Ieremias* (A. 1) 8.

³³ Der Text ist zitiert nach Ziegler, *op. cit.* 385, hexaplarischer Apparat.

sen. So trifft die Vokalisierung »in meinem Angesicht« in MT und LXX wohl das ursprünglich Gemeinte.

Was hat A' bewogen, den Konsonantentext dennoch anders zu deuten? Vielleicht wollte er nicht nur die schwierige Syntax vermeiden, die sich aus der Vokalisierung »vor meinem Angesicht« ergab und die MT dann in Kauf genommen hat. Vielmehr war wohl folgender Grund ausschlaggebend: Nach MT nennt V. 18a *zwei* Bundesbrüche, nämlich »die Männer, die *meinen* Bund übertraten und die die Worte *des* Bundes nicht aufrichteten«. A' hat vermutlich im Sinne seiner rigorosen rabbinischen Exegese¹⁴ hier keinen *doppelten* Ausdruck für einen *einzigsten* Bundesbruch erkannt. Für ihn bezeichnen vielmehr zwei Wendungen *zwei* Wortbrüche: die Judäer haben einerseits das Gebot (den »Bund«) *Gottes*, von dem V. 14 handelte, und andererseits den Bund des *Königs*, von dem in V. 8–10 die Rede war, gebrochen. Auf den Bund Gottes bezieht sich die erste Aussage von V. 18: »die Männer, die *meinen* Bund übertraten«, auf den Bund Zidkijas die zweite: »die die Worte *des* Bundes nicht aufrichteten, den sie schlossen...«.

Der »Bund« der siebenjährigen Freilassung der Sklaven wurde nicht mit dem Ritus der Zerteilung eines Jungstiers besiegelt (Dtn 15 berichtet davon ja nichts), wohl aber wurde die generelle Freilassung der Sklaven durch den »Bund« Zidkijas nach MT so beschlossen und bekräftigt. Dazu paßt, daß in V. 16 »jedermann« in Judäa als wortbrüchig angeklagt wird, während in V. 19 die jüdischen *Autoritäten* (Fürsten, »Eunuchen«, Priester, Landbesitzer) des Wortbruches geziehen werden: Jene hatten die Sklaven auch weiterhin im 7. Jahr nicht freilassen wollen; diese weigerten sich, *alle* Sklaven *insgesamt* freizulassen.

Trifft diese Deutung zu, so hat A' die erste Wendung: »*meinen* Bund« in V. 18 mit dem Bund von V. 13 verbunden, den *Gott* schloß, während er die zweite Wendung von V. 18: »die Worte *des* Bundes, den sie schlossen« auf *Zidkijas* Bund von V. 8 bezog. Inhalt des ersten Bundes war das Gebot der allsiebenjährigen Sklavenfreilassung, Inhalt des zweiten die generelle, ausnahmsweise erfolgende Gesamtfreilassung *aller* Sklaven. Der erste Bund erfolgte »im Angesicht Gottes«, da Gott ja den Bund schloß (V. 13); der zweite erfolgte »im Angesicht des Jungstiers«, da ja die Autoritäten Judas die bundschließenden und den Ritus vollziehenden Instanzen waren. Der erste Bund, der Bund Gottes, verpflichtete als solcher alle Judäer, der zweite, der Bund des Königs und der Autoritäten, verpflichtete nur diese.

So hat A' einen Bund »im Angesicht *Gottes*« von einem Bund »im Angesicht *des Jungstiers*« unterschieden. Er hat damit das Problem zu lösen versucht,

¹⁴ Zur Exegese und zu den exegetischen Prinzipien A's siehe Barthélemy, Devanciers (A. 28) 3–30. In V. 18 bietet MT die Akkusativpartikel 'י vor dem Objekt »und ich gebe ('י) die Männer, die übertraten...«. Es würde hier A's Interpretation ganz entsprechen, wenn er in dieser Akkusativpartikel vor »die Männer« eine Inklusion sähe, d. h. ein direkt ausgesprochenes Akkusativobjekt und ein nicht ausgesprochenes, aber mitgemeintes Objekt: die Männer, die übertraten, und die Männer, die nicht aufrichteten.

das sich die moderne Exegese stellt: Wie hängen die siebenjährliche, regelmäßige Sklavenfreilassung und die allgemeine, an keine Frist gebundene Freilassung Zidkijas zusammen?

MT kennt diese Unterscheidung nicht. In V. 8 ist das ganze Volk von Jerusalem an Zidkijas »Bund« mitbeteiligt. V. 11 meint *denselben* Bundesbruch wie V. 16, genauso wie V. 10 *denselben* Gehorsam dem Bund gegenüber bezeichnet hatte wie V. 15.

Ebenso ist der LXX dieser doppelte Bund A's fremd. Sie wies ja wohl ursprünglich in V. 18 den Doppelausdruck überhaupt nicht auf: »die Männer, die meinen Bund übertraten und die meinen Bund nicht aufrichteten«³⁵. Überdies lautet jener sekundäre zweite Ausdruck in jenem Teil der LXX, die ihn aufweisen, im Unterschied zu MT »*meinen* Bund« (und nicht wie in MT »die Worte *des* Bundes«)³⁶. So wäre für A's doppelten Bund (»*meinen* Bund«, »*des* Bundes«) gar kein Anhaltspunkt gegeben. Sowohl MT als auch LXX bieten in V. 18 a Ende: »vor *meinem* Angesicht«, d. h. beide betrachten Zidkijas Bund als im Angesicht Gottes geschlossen.

Angesichts dieser Übereinstimmung zwischen MT und LXX erscheint A's Interpretation als Neuerung im Dienste einer Exegese, die eine echte Spannung des Textes (regelmäßig allsiebenjährliche Sklavenfreilassung – ausnahmsweise, einmalige totale Freilassung) durch die Annahme von *zwei* Bundesschlüssen lösen will.

A' hat hier einer Interpretation des Konsonantentextes den Vorzug gegeben, die »moderner« ist als jene des MT. Dieser vertritt eine ursprünglichere Auffassung. A' »rezensiert« hier nicht nur LXX im Lichte des MT, sondern er rezensiert gleichzeitig ein Element des MT (Vokalisierung, Interpunktion) im Interesse einer bestimmten Interpretation.

5. Vier Schlußfolgerungen

Die eingangs gestellte Frage nach dem Nutzen der mannigfaltigen Textgestalten bei den antiken Textzeugen empfängt vom untersuchten Beispiel Jer 34,18f her folgende Antwort:

1. Manchmal spiegeln die verschiedenen Zeugen Textformen, die durch *literarische Arbeit* auseinandergegangen sind. In unserem Beispiel hat MT aus bestimmten Gründen eine Basis literarisch verändert, die sich als Vorlage der ältesten Form der LXX ermitteln läßt. A' hat seinerseits aus exegetischen Interessen seine Basis, den Konsonantentext des MT, an einer Stelle

³⁵ S. o. A. 19.

³⁶ In LXX liest allein 410* »die Worte des Bundes«, während die hexaplarischen und lukianischen Zeugen aufweisen: »die Worte meines Bundes«, s. die Bezeugung im einzelnen bei Ziegler, Ieremias (A. 1) 385, 1. Apparat. Die Rezensenten haben sich begnügt, »die Worte« einzufügen, ohne das Possessiv »*meines* (Bundes)« zu tilgen. (Das ist ein Zeichen dafür, daß jene Zeugen der LXX, die das Glied »die nicht aufrichteten meinen Bund« aufweisen, von Anfang an »*meinen* Bund« lasen.)

in bezug auf eine Vokalisierung und auf die Satztrennung literarisch bewußt umgedeutet. In diesen Fällen ist es nicht angebracht, von Textverderbnissen zu sprechen.

2. In manchen Fällen sind die verschiedenen Textformen das Ergebnis von *Rezensionen*, d. h. die Übersetzung vor allem der LXX wird mit dem hebräischen Text in Einklang gebracht, der als der richtige und authentische Text gilt. In unserem Beispiel zeigen die Zeugen der LXX zahlreiche solche sekundäre Angleichungen an das Hebräische, am greifbarsten die hexaplarischen und lukianischen Zeugen, die in V. 18 f die Gestalt des MT (entsprechend der Wortwahl A's) in den ursprünglichen Text der LXX einfügen.
3. Die alten Übersetzungen *interpretieren* schwer verständliche Ausdrücke des Hebräischen in freier Weise. Beispiele sind die LXX in V. 14, wo die schwierige Ausdrucksweise des MT vereinfacht und verdeutlicht wird, und A' in V. 16, der den distributiven Singular im Griechischen auflöst.
4. Schließlich kommen *Textverderbnisse* als Quellen für verschiedene Textformen vor. In unserem Beispiel hat LXX in V. 21 mit ihrem Dativ τοῖς ἀποτρέχουσιν eine fehlerhafte hebräische Vorlage (*l-ljm* statt *h-ljm*) wiedergegeben.

Gleichnis eines gescheiterten Vergleichs?

Mk 12.1-9 par

1. Das Problem: Warum sandte der Vater seinen Sohn? Mk 12,6

Ist das sogenannte Gleichnis von den bösen Winzern eine Parabel oder eine Allegorie? Diese alte Frage wird bis heute verschieden beantwortet. Jülicher⁽¹⁾, Loisy⁽²⁾, Kümmel⁽³⁾, Hubaut⁽⁴⁾ und zahlreiche andere Ausleger entscheiden sich für die Allegorie. In ihren Augen ist das erzählte Geschehen zu phantastisch, um als normaler Vorgang des palästinischen Alltagslebens zur Zeit Jesu gelten zu können. Welcher Grundbesitzer würde es passiv hinnehmen, dass seine legitimen Forderungen zurückgewiesen und seine Agenten wiederholt misshandelt, ja getötet würden, obschon er — wie das Ende des Gleichnisses, V. 9 zeigt — in der Lage ist, Sanktionen zu ergreifen? Am unwahrscheinlichsten jedoch erscheint die Sendung des Sohnes: wie konnte der Vater, der die Aggressivität und Gefährlichkeit seiner Pächter ja erfahren hatte, seinen Sohn schutzlos zu ihnen schicken? Er lieferte ihn ihnen ja so geradezu ans Messer!⁽⁵⁾

Auf der andern Seite rufen der Weingarten, die wiederholt ausgesandten Knechte, der zuletzt gesandte Sohn unwillkürlich nach einer allegorischen Deutung der Erzählung auf Israel, die Propheten, Jesus selbst!

Dennoch fehlten nie Stimmen, die in diesem Gleichnis eine echte Parabel erkannten, die einen möglichen Vorfall aus dem damaligen Leben erzählt. Dodd⁽⁶⁾, Jeremias⁽⁷⁾, Derrett⁽⁸⁾, Hengel⁽⁹⁾, Pesch⁽¹⁰⁾ und andere begründen diese Sicht der Dinge mit Argumenten aus der Rechts- und Sozialgeschichte Palästinas zur Zeit Jesu.

In diesen Begründungen fehlt jedoch eine auf der Ebene des Vorfalls plausible Erklärung für den in der Tat überraschenden Verzicht des Grundbesitzers auf Sanktionen und für die Sendung des Sohnes an Stelle solcher Sanktionen. Liegt der Grund für diese unerwartete Sanftmut des Vaters und Eigentümers in irdischen, konkreten Umständen oder in dem anvisierten theologischen Sachverhalt^{(11)?}

2. Der Sohn als Bevollmächtigter

Derrett⁽¹²⁾ und Hengel⁽¹³⁾ erklären die Entsendung des Sohnes als rechtlich notwendige Aktion, da der Besitzer nicht durch einen Rechtsvertreter Klage erheben konnte, sondern den Prozess selbst führen musste. Eine solche Erklärung macht die weitere Annahme nötig, der Vater habe seinem Sohn schon zu Lebzeiten das Eigentum des Weingartens ganz oder teilweise übertragen, so dass der Sohn als Besitzer in sein Weingut kam, um seinen Anspruch durchzusetzen⁽¹⁴⁾. Deshalb werde der Sohn auch ausdrücklich Erbe, Mk 12,7 par, genannt. Hengel zeigt, dass es besonders für einen ausländischen Besitzer schwierig sein konnte, Recht zu bekommen, namentlich wenn es um Vermögensrechte ging⁽¹⁵⁾.

Das Ende des Gleichnisses, Mk 12,9 par, macht jedoch klar, dass der Gutsbesitzer über die Mittel verfügt, um das Verbrechen an seinem Sohn zu ahnden! Wenn er das konnte, konnte er es nicht schon vorher, als ihm sein Recht fortgesetzt bestritten wurde und seinen Abgesandten Unglimpf und Misshandlungen widerfahren? Diese Macht des reichen Grundeigentümers ist nicht nur historisch plausibler⁽¹⁶⁾, sondern sie wird auch von der Erzählung aus narrativen Gründen gefordert! Die Spannung entsteht ja gerade aus der Überraschung, dass die Gewalt einseitig von der schwächeren Seite, den Pächtern ausgeht, während die sozial stärkere Seite, von der man Machtausübung gewohnt ist und daher auch erwartet, paradoxerweise gewaltfrei reagiert, obgleich sie mächtig ist!

Gewiss ist für den Prozess die Anwesenheit des Eigentümers rechtlich notwendig. Aber wie haben wir das Fehlen von Sanktionen zu verstehen? Warum greift keine "Polizei" nach der Abweisung und Misshandlung der Abgesandten des Gutsherrn ein⁽¹⁷⁾? Dies gibt das Rätsel auf!

3. Vergleichsangebot

An Stelle einer Sanktion kann der Versuch eines Vergleichs zwischen den beiden Parteien treten. Als solcher Versuch, zu einem Vergleich zu kommen, wird nun allerdings die Sendung des Sohnes sinnvoll! Dass der Vater seinen Sohn schickt, anstatt den Rechtsbruch mit allen Mitteln zu bestrafen, ist Signal, dass

der Gutsherr den Konflikt gütlich beilegen will⁽¹⁸⁾. Daher der vorläufige Verzicht des Weingutsbesitzers auf Sanktionen der vorhergegangenen schweren Ausschreitungen gegen seine Beauftragten. Die blossе Tatsache, dass der Sohn des Besitzers selbst ohne Polizeiaufgebot bei den rebellischen Pächtern erscheint, bekundet diesen die Bereitschaft und den Wunsch der Besitzer nach einer gütlichen Lösung in beiderseitigem Einvernehmen⁽¹⁹⁾.

Ein Vergleich im Guten war für die Pächter gleichbedeutend mit einer Amnestie für das Vorausgegangene. Darin lag für sie der Vorteil und Anreiz! Sie wären ungestraft davongekommen. Für die Besitzer des Weingutes, Vater und Sohn ihrerseits bestand der Vorteil einer solchen Lösung in der friedlichen und endgültigen Beilegung des Streites und in der inskünftigen Lieferung des Pachtertrags, der von nun an bezahlt werden würde. Es war ein Kompromiss! Ein solcher Kompromiss würde so die Grundlage für ein ruhiges und geordnetes Verhältnis zwischen Besitzern und Pächtern schaffen.

4. Plausibilität des Gleichnisses als Erzählung eines gescheiterten Vergleichs

Der Vergleich beruht auf der Mässigung und Geduld der Parteien im Interesse des Friedens und guten Einvernehmens. Der Weingutsbesitzer ist von aussergewöhnlicher Geduld und Grossherzigkeit. Diesen Zug teilt er mit andern Grossbesitzern in Jesu Gleichnissen: mit dem Herrn im Gleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23-34), mit dem Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32), mit dem freigiebigen Weingutsbesitzer der spät gedungenen Tagelöhner (Mt 20,1-16).

Die Pächter werden von ihrer Gier so verblendet, dass sie ihre Chance einer möglichen Amnestie und eines dauerhaften Friedens verpassen. Dieser Zug ist vergleichbar mit den zum Gastmahl Geladenen, die ihren Interessen den Vorzug vor dem Gastmahl geben (Mt 22,5; Lk 15,18-20), mit dem Neid der zuerstgekommenen Tagelöhner in Mt 20,10-15, mit dem Neid des ältesten Sohnes in Lk 15,25-32 und der Verblendung aus Habgier beim unbarmherzigen Knecht (Mt 18,28-34).

Geduld als Versöhnlichkeit trotz erlittenen Unrechtes entspricht durchaus dem Bild des grossmütigen Gottes, der seine

Sonne aufgehen und der regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 6,45).

Amnestien wurden Aufrührern und Räubern in Jesu Umwelt gelegentlich gewährt⁽²⁰⁾. Zwei rabbinische Gleichnisse in Zieglers Sammlung beruhen auf der verpassten Chance einer Amnestie, die aufrührerischen Untertanen und einem Räuber gewährt worden wären, wenn sie sich darum bemüht hätten⁽²¹⁾. Die Pächter erscheinen eher als Aufrührer oder Rechtsbrecher denn als rechtskundige Betrüger, die mit scheinbar legalen Mitteln ein Grundstück erschleichen wollen⁽²²⁾.

5. Die Grundidee des Gleichnisses

Es ist hier nicht nötig, die Frage nach der ursprünglichsten Form des Gleichnisses zu entscheiden⁽²³⁾. Alle vier Textgestalten bieten einen im wesentlichen übereinstimmenden Geschehensverlauf: einem Weingutsbesitzer verweigern seine Pächter mehr als einmal die Ablieferung des im Pachtvertrag festgesetzten Ertrags. Stattdessen misshandeln sie die Beauftragten des Eigentümers. Zuletzt sendet dieser seinen Sohn. Diesen töten sie in der Hoffnung, sich durch einen letzten entscheidenden Gewaltakt in den Besitz des Gutes zu bringen.

Dieser Vorgang hat eine pragmatische und eine sinnbildliche Tragweite. Auf der Bildseite, d.h. auf der Ebene des erzählten Geschehens ist es ein Rechtsbruch der Pächter, den der Eigentümer zuerst mit Geduld und dann mit einem Angebot beantwortet, den Konflikt doch noch gütlich beizulegen. Dieses Angebot offenbart die Sendung des Sohnes an Stelle der zu erwartenden Gegengewalt und Sanktion. Die Sendung des Sohnes steht somit nicht in einer Reihe mit der Sendung der Knechte. Diese hatten den Auftrag, den Pachtzins abzuholen. Der Sohn manifestiert durch sein Erscheinen den Verzicht des Eigentümers auf Polizeigewalt und gibt so zu verstehen, dass das geschehene Unrecht Straferlass erlangt, wenn die Pächter von jetzt an ihre Verpflichtungen anerkennen wollen. Der Vorgang ist einer Amnestie vergleichbar, die der Staat Steuerhinterziehern gewährt, wenn diese bereit sind, ihren Verpflichtungen in Zukunft voll und ganz nachzukommen.

Auf der Sachseite, im Bereich der anvisierten Realität ist der Sohn Jesus. Seine Existenz als Verkünder inmitten seines Volkes

ist somit Gottes Angebot einer Amnestie, ein "Gnadenjahr", wie es in Lk 4,18f heisst. Durch sein Erscheinen und Wirken manifestiert er den Versöhnungswillen seines Vaters. Seine ganze Sendung ist in diesem Gleichnis als Versöhnungsangebot Gottes zusammengefasst, das schon verdiente Strafgericht, wie der Täufer es vertrat (Mt 3,7-10 par), durch eine Amnestie, einen Vergleich im Guten zu ersetzen. Das Bemerkenswerte und Spezifische dieses Gleichnisses im Neuen Testament liegt demgemäss darin, dass die Person Jesu das lebendige Zeichen dafür ist, dass Gott mit seinem Volk Versöhnung sucht und bereit ist, ihm dafür alles Frühere zu vergeben. Jesus verkörpert in seiner Person die Versöhnungsbereitschaft und die Amnestie Gottes⁽²⁴⁾.

6. Ergebnis

1. Auftrag des Sohnes war nicht bloss, den ausstehenden Ertrag des Weingutes von den Pächtern einzufordern — das war Auftrag der Knechte gewesen —, sondern darüber hinaus einen Schlussstrich unter den Konflikt zwischen Eigentümer und Pächtern zu ziehen, indem er eine Amnestie für die vergangenen Zahlungsverweigerungen und Ausschreitungen anbot. Als Gegenleistung würden die Pächter ihrerseits fortan den Pachtzins zu zahlen gehabt haben. Das war das Angebot eines Vergleichs.

2. Dieses Bild des Vergleichs, der an die Stelle der Ahndung der von den Pächtern verübten Delikte des Vertragsbruches und der Misshandlung der Abgesandten tritt, fasst die ganze Sendung Jesu zusammen: Versöhnung statt Gericht! Versöhnung statt Gericht durch Kompromiss, zu dem beide Seiten das Ihre beitragen, entspricht genau dem biblischen Sühnebegriff⁽²⁵⁾.

3. Wendepunkt des Geschehens ist die Unfähigkeit der Pächter, auch dort auf Gewalt zu verzichten, wo ihnen eine gewaltfreie annehmbare Alternative zur Verfügung gestellt wurde. Diese Unfähigkeit ist die Folge der Besitzgier, die die Pächter verblendet. In der Zustimmung zum gewaltfreien Vergleich wäre ihr Heil gelegen, im Griff nach fortgesetzter Gewalt lag ihr Verderben, weil sie so den Sohn eliminieren, der ja gerade deshalb gekommen war, um ihnen die Amnestie des Eigentümers zu bringen.

4. Die gewaltsame Ablehnung Jesu steht somit im Mittelpunkt des Gleichnisses. Diese ist Folge der verblendeten Besitzgier, d.h. wohl des ausschliesslichen Besitzanspruches auf Israel,

von dem die "Pächter" Jesus, den Sohn ausschliessen wollen. Die Anerkennung Jesu hätte ihnen Frieden und Amnestie für vorausgegangene Schuld gebracht.

5. Pointe des Gleichnisses ist nach alledem die verhängnisvolle Folge der Gewalt, mit der die Führer des Volkes in ihrer Verblendung Jesus, den Sohn eliminieren wollen, der die Straffreiheit, die Vergebung Gottes repräsentiert! Der lebende Jesus ist Versöhnung mit Gott; seine Ermordung bedeutet das Ende der Vergebung.

6. Gewalt setzen hier die Pächter, die sozial Schwächeren zuerst ein. Der Besitzer, der der Mächtigere ist, antwortet darauf zunächst mit der Bereitschaft zur Amnestie. Die Gewalt ruft erst dort die Sanktion herauf, wo ihr vor der möglichen gewaltfreien und beiden Teilen gerechtwerdenden Lösung der Vorzug gegeben wird.

Anmerkungen

* Ich danke meinem Assistenten Vincent Rosset für die Beschaffung von Literatur.

(1) A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Teil 2 (Tübingen 1910) = (Darmstadt 1969) 385-406, hier 402.

(2) A. Loisy, Les évangiles synoptiques, t. II (Ceffonds, près Mortier-en-Der, Marne 1908) 304-315, hier 309.

(3) W. G. Kümmel, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mark. 12.1-9), in: Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges A. Goguel (Bibliothèque théologique) (Neuchâtel - Paris 1950) 120-131 = W.G. Kümmel, Heilsgeschehen und Geschichte. Gesammelte Aufsätze (Marburg 1965) 207-217, bes. S. 212-213. Ferner: E. Lohmeyer, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern, in: Urchristliche Mystik (Stuttgart 1955) 159-181; D. Marguerat, Le jugement dans l'évangile de Matthieu (Genève 1981) 303-331, hier 305; W. Schmithals, Das Evangelium nach Markus, Bd. 2 (Gütersloh-Würzburg 1979) 511-523; A. Weiser, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien (München 1971) 49-57, bes. 52; H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (Göttingen ²1980) 147-162. Für B. van Iersel, Der "Sohn" in den synoptischen Jesusworten, NT.S 3 Leiden (²1964) 124-145, hier 144, spielt der Sohn in der Reihe mit den beauftragten Knechten keine besondere Rolle. Er könnte auch fehlen, ohne dass die Parabel dadurch ihren Sinn verlöre. Die Erwähnung des Sohnes stellt einen (allegorischen) Bezug auf Jesus dar.

(4) M. Hubaut, La parabole des vigneronniers homicides (Cahiers de la Revue Biblique, 16) (Paris 1976) 110-115, auch 41-43 u.ö.

(5) Loisy, Evangiles (A. 2) 309: "L'in vraisemblance de ce trait (i.e. die Sendung des Sohnes, Mk 12,6 par), si l'on prend le récit comme une parabole ordinaire,

den gleichen Kriterien, wie sie für säumige Pächter von Kronland gelten: W. L. Westermann-E. S. Hasenoeht, Zenon Papyri. Business Papers of the Third Century B.C. Dealing with Palestine and Egypt, vol. 1 (New York 1934) = (Milano 1973) 132-144; ferner: Mt 5,25f; 18,34f; Flav. Jos., Ant. XIV 157 = Bell. I 202 (Warnung Antipaters vor Umsturzversuchen); XIV 159 = Bell. I 259f (Herodes säubert Galiläa von "Räubern", d.h. Revolutionären, so dass das Eigentum wieder sicher war); XIV 415, 420-430 = Bell. I 310-313 (Herodes eliminiert Revolutionäre in Galiläa); XVII 269-298 = Bell. II 55-79 (Revolution wird von Varus blutig unterdrückt); XVIII 81 (Flucht, um gerichtlicher Strafe zu entgehen), XVIII 4 und XX 102 (Hinrichtung von Revolutionären); XX 113f (Überfall auf einen kaiserlichen Beamten auf offener Strasse zieht harte Ahndung seitens des Prokurators Cumanus nach sich); usw.

(18) Vergleiche spielten eine grosse Rolle, werden aber in den Texten selten erwähnt, da sie eben ausserhalb des Gerichtes zustandekamen. Ein Beispiel in einem Gleichniswort Jesu: Mt 5,25f, vgl. 1 Kor 6,1-6 (aussergerichtliche Schlichtung von Konflikten). Im A.T. z.B. Ex 21,29f (dazu A. Schenker, Versöhnung und Sühne, BB 15 [Freiburg/Schweiz 1981] 55-79), P. Bovati, Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti, AnBib 110 [Roma 1986] 22-26, 106f, 143f; es handelt sich in Ex 21,30 wohl um einen vor dem Gericht im Tore ausgehandelten Vergleich).

(19) Das Verb in Mk 12,6 par ἐντραπήσονται bedeutet: sie werden meinen Sohn achten, respektieren, ihm Achtung schenken und passt gut in einen solchen Kontext des Vergleichs: C. Spicq, La parabole de la veuve importune, in: RB 68 (1961) 68-90, hier 73, Anm. 1.

(20) Amnestie bei Flavius Josephus: für einen "Räuber" (Revolutionär): Ant. XVII 284 = Bell II 64, für Aufständische: Ant. XVII 297f = Bell II 77f (unter Varus und Kaiser Augustus), XX 215 (Amnestie des Prokurators Albinus für Gefangene, die sich kleiner Delikte schuldig gemacht hatten); vgl. die Freilassung von Barabbas, Mt 27,15 par.

(21) I. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit (Breslau 1903) 89f (Gleichnis 65), 99f (Gleichnis 86): PesK, ed. S. Buber, 156b (nicht behandelt bei C. Thoma-S. Lauer, Die Gleichnisse der Rabbinen. 1. Teil Pesiqta de Rav Kahana (PesK). Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte [Judaica et Christiana, 10] [Bern 1986]); Tanhuma B, ed. S. Buber, Bd. 1, S. 120f, Übersetzung in: H. Bietenhard, Midrasch Tanhuma B. R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jalammedenu, Bd. 1 (Judaica et Christiana, 5) (Bern 1980) 127.

(22) Ersitzung eines Grundstückes ist nach Baba Batra 3,3 nicht möglich: zitiert bei (H.L. Strack-) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament nach Talmud und Midrasch, 1 Das Evangelium nach Matthäus (München 1961) 872, c. — J. Gnllka, Das Matthäusevangelium, Bd. 2 (Herders theologischer Kommentar) (Freiburg i.Br. 1988) 229 lehnt aus diesem Grund Erklärungen wie die Jeremias' (oben A. 7) und Derretts (oben A. 8) ab: die Pächter wollten sich als Aufrührer mit Gewalt in den Besitz des Landes bringen. — Die wirtschaftliche Situation der Bauern und Landpächter in Palästina zur Zeit Jesu: S. Applebaum, Judaea as a Roman Province; the Country-Side as a Political and Economic Factor, in: Principat, Bd. 8 (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II) (Berlin 1977) 355-396 (was Verf.

n'est qu'atténuée dans Luc. Au lieu d'exposer son fils, un propriétaire qui aurait les moyens de punir les vigneron, comme celui-là est censé de le pouvoir, commencerait par châtier les réfractaires"; S. 310 "... l'évangéliste ne pouvait aller plus loin sans rendre odieux ce père, qui aurait délibérément envoyé son fils à la mort. Il y a même déjà quelque chose de choquant dans la précision d'un manque d'égards qui, vu les antécédents, est un danger sérieux pour l'existence du fils." (Hervorhebung von mir, A.S.). Ferner: E. Ellis, *The Sower, the Vineyard and the Place of Allegory in the Interpretation of Mark's Parables*, in: JTS 24 (1973) 367-379, hier 372.

(6) C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London 1936) liegt mir in der französischen Übersetzung vor: *Les paraboles du royaume* (Paris 1977) 104-110, hier 105, 108-109.

Für E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu* (Göttingen ⁶1975) 37 ist die Sendung des Sohnes eher als narrativ plausibel zu begründen: ein Sohn wird tatsächlich höher geachtet als ein Beauftragter.

(7) J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (Göttingen ⁷1965) 67-75, hier 72-74, ebenso E. Bammel, *Das Gleichnis von den bösen Winzern* (Mk 12,1-12) und das jüdische Erbrecht, in: RIDA 6 (1959) 11-17. Ähnlich auch H. Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium* (Frankfurt a.M. ²1964) 82-85; I.H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Exeter 1978) 726-732; R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium* (Neue Echter Bibel) (Würzburg 1987) 204-208.

(8) J.D.M. Derrett, *The Parable of the Wicked Vinedressers*, in: *Law in the New Testament* (London 1970) 286-312; ders., *Allegory and the Wicked Vinedressers*, in: JTS 25 (1974) 426-432. — Ferner: H. Dombois, *Juristische Bemerkungen zum Gleichnis von den bösen Weingärtnern* (Mk 12,1-9), in: NZStTh 8 (1966) 361-373.

(9) M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern* Mc 12 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, in: ZNW 59 (1968) 1-39.

(10) R. Pesch, *Das Markusevangelium*, II. Teil (Mk 8,27-16,20) (Herders theologischer Kommentar) (Freiburg i.Br. 1977) 214 (Lit.!).

(11) So erklärt das Gleichnis Hubaut, *Parabole* (A. 4) 110-115; es ist als Ganzes eine Allegorie, die mit einzelnen Zügen aus einem konkreten Vorfall ausgestattet ist. Diese einzelnen Züge machen aber zusammen keinen vollständigen und plausiblen Vorfall aus. Ähnlich: J.J. Vincent, *The Parables of Jesus as Self-Revelation*, in: K. Aland, Hrsg., *Studia evangelica I* (Berlin 1959) 79-99.

(12) Derrett, *Vinedressers* (A. 8) 302-303, 306. So auch K. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants*, WUNT (Tübingen) 37-38.

(13) Hengel, *Gleichnis* (A. 9) 30-31.

(14) Derrett, *Vinedressers* (A. 8) *ibid.*

(15) Hengel, *Gleichnis* (A. 9) 25-27.

(16) Ebd. "... in der antiken Rechtssprechung (wurden) häufig die sozial Stärkeren, die entsprechende 'Geschenke' machen konnten, begünstigt..." (S. 26).

(17) Dass Sanktionen im hellenistischen und römischen Palästina verhängt und mit Hilfe von Armee und Polizei durchgeführt wurden, braucht nicht im einzelnen belegt zu werden; zur Polizeiorganisation im ptolemäischen Ägypten: A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Lagides*, t. 4 (Paris 1907) 56-62; Zenon-Papyrus 270 aus dem Jahr 250 v.Chr. enthält die Instruktionen des Dioiketen Apollonios für einen Prozess gegen zwei säumige Pächter vor dem Polizeirichter (strategos) nach

von Judäa sagt, gilt wohl im grossen Ganzen auch von Galiläa und andern Gegenden Palästinas). Der wirtschaftliche und auch politische Druck auf Bauern und Pächter war so, dass er revolutionäre Unruhen erzeugen musste.

(23) Der Text des Thomasevangeliums 65 in: B. Layton, Nag Hammadi Codex II, 2-7 (The Coptic Gnostic Library) (Nag Hammadi Studies, 20) (Leiden 1989) 78f. Der Text in Übersetzung auch in: K. Aland, *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibit*is (Stuttgart 1964) 525 (lateinisch, deutsch, englisch). Die Frage des Verhältnisses der Synoptiker zum Thomasevangelium ist nach wie vor diskutiert. — J.D. Crossan, *The Parable of the Husbandmen*, in: JBL 90 (1971) 451-465, betrachtet die Form des Thomasevangeliums deshalb als älter, weil sie die Sendung des Sohnes aus der Bildhälfte, d.h. aus dem Geschehensablauf heraus erkläre (hier S. 459-460): der Eigentümer bemerkt im Thomasevangelium nach der Abweisung seiner Beauftragten durch die Pächter: "Vielleicht haben sie (die Pächter) sie (die Beauftragten) nicht wiedererkannt." Beim Sohn wird das nicht der Fall sein; dessen Identität werden sie erkennen. In dieser Interpretation würde die Ablehnung der Knechte auf einem Missverständnis (bona oder mala fide) beruhen. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit eines solchen Missverständnisses bleibt das Ausbleiben von Sanktionen seitens des mächtigen Eigentümers unerklärt.

(24) Hier ist nicht der Tod, sondern das Leben Jesu versöhnend! Das kann als Hinweis gedeutet werden, dass das Gleichnis auf den vorösterlichen Jesus zurückgeht.

(25) A. Schenker, *Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff*, in: *Sühne und Versöhnung* (Theologie zur Zeit, 1) (Düsseldorf 1986) 10-20.

BIBELSTELLEN - REGISTER

GENESIS

1	26	9
	26-30	139, 141, 142, 145
2	19f.	139
5	3	9
6	2.4	38
9	4	180
15		256, 257
	3	30
	4	30
	7	30
	8	30
	11	256
	12	66
16	21	58
17	5	254
18	22-32	105
20	17	65
23		28
24	12-14	65
	27	65
25	21	65
	22f.	66
27		65
	41	122, 123, 219
28	8	208, 211
	12	66
	20-22	66
29	31ff.	58
30	15	128
31	19	66
	30-36	66
32		126
	1-22	219
	10-13	65
	14-21	122, 123, 124, 125
	21	122, 123, 124, 125, 179, 220
32f.		234
33	1-11	175
	1-20	219
	8	210
	8-11	220
	10	220
	14-22	175
35	8	64
37	3	147

	5-11	66
	7	147
	25f.	200
39	7	201
	10	201
	12	201
	14	201
40	9-22	66
41	17-36	66
	44	188, 189
44	5	66
	14-34	222
	15	66
	39-45	188
	44	189
48	5f.	40
	8-22	65

EXODUS

3	9	195
4	21	224
	22	4
	22f.	5, 11, 25, 45, 46
6	2	188
	2-8	189
	7f.	189
7	3	224
	4	224
	13	224
	14	224
	22	224
8	11	224
	15	224
	28	224
9	7	224
	12	224
	34	224
	35	224
10	1	224
	20	224
	27	224
11	10	224
14	4	224
	17	224
15	9-11	252
	11	192
	17-18	252
20	2	188
	3	190

	4	194
	5	99, 101, 189, 194
	5f.	105
	5-7	189
	6	197
	7	189, 197
	9	197
	10	194, 196, 197, 199
	14	201
	17	194, 197, 199, 201, 202-203
	18	197
	19	197
21	1-11	210
	2	207, 209, 214
	2-6	210, 211
	4-6	209, 210
	5f.	209
	7	207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216
	7-8	210
	7-11	207-216
	8	207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215
	8-11	209, 210, 213
	9	209, 213
	10	212, 213, 214, 215
	10-14	215
	12-14	220
	14	215
	16	200
	26	128
	26-27	215
	28-32	120, 122, 123, 124
	29	120, 121
	29f.	270
	29-31	131
	30	121, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 175, 270
22	20	195
23	9	195
	12	195
24		257
	8	257
25	9	240
29	20f.	171
	36	169
	37	169, 171
30	10	169
	11-16	176
	12	129, 232
32		252, 256
	7-14	233
	20	252

34	7	103
	14	190

LEVITIKUS

1	5	182, 183, 184
2	13	183
4	2	177
	7	72
	13f.	177
	18	72
	22f.	177
	26	180
	27f.	177
	35	169, 180
5	1	177
	2-4	177
	5	177
	11-13	176
	13	169, 180
	15-19	177
	16	177, 179
	18	169
	21-26	177
	23f.	177
6	23	180
7	7	179
	26f.	182
	33	182, 185
	35	183
8	15	169
	23f.	171
	30	171
9	9	182, 184
10	1-6	65
	14	65
14	1-20	171
15	43	169
16	10	169
	16	169, 171, 180
	17	180
	18	72, 169
	18f.	171
	20	171, 183
	27	180
17		170, 173, 182
	2-3	170
	2-9	170
	3f.	181, 182
	8f.	65, 168, 181, 182

	10	182
	10-12	167, 168-170, 172, 176, 181, 182
	11	72, 170, 172, 173, 175, 176, 179-182, 185
	13-16	170
	13f.	168, 170, 181
	14	168, 180, 182
	15f.	170, 181
18	26	180
19		188
	22	169, 179, 180
	26	172
	28	58
	31	58
20	10	126, 221
21	1-5	50
	1-7	66
25		204
	10	30
	23	29

NUMERI

5	6-8	177
	7	177
	8	179
	11-31	66
	16	183
6		66
	6f.	50
8	10	183
11	8	147
14	18	103
15	30f.	177
16		65
	5	183
	9	183
	17	183
17	3f.	183
	6-15	176
18	23-24	169
19		171
	14-16	50
26	52-56	29
27	1-8	47
33	54	29
34	13	29
35	31-32	125, 126, 220
	31-33	177
36	1-9	47

DEUTERONOMIUM

1	17	79
2	8	88, 89
	30	80
4	1	79
	1-10	96
	5	79
	7	89
	10	79
	14	79
	25-31	84, 85, 88, 91, 92, 94, 95
	29	80
	31	86
	35	82
	39	82
5	6	188
	7	190
	8	195
	9	195
	9f.	105
	14	194, 195, 196, 199
	18	201
	21	195, 198, 199, 201, 202-203
	31	79
6	1	79
	5	80
	6	80
	6f.	89
7	9	82
8	5	82
9	3	82
10	12	80
	19	195
11	19	79
	28	82
12	11f.	66
	16	182
	23	170, 180
	23-25	182
12-28	241	
13	3	82
	7	82
	14	82
14	1	49, 50
	1f.	58
	28	249
15	1	249
	12	212, 213, 214, 215, 216, 249
	12f.	250

	18	249, 250
17	11	80
	18f.	80
18	9-15	58
19	11-13	220
20	18	79
21	8-9	78
	14	208
	15-17	30
	16	33, 190
	16-17	30
	22f.	59
22	22	126, 221
	22-29	201
23	8	195
24	1	201, 208
	7	200
	10f.	198, 201
	16f.	201
25	4	191
26	7	195
	13f.	58
	14	50
27	8	238, 240
	26	80
28		90, 95
	15-68	86
	58	80
29	3	80
	5	82
	10	195
	18	81
	25	82
	28	80
30	1	88
	1-10	84, 85, 87, 89, 90, 94, 95
	1-14	87, 91, 92, 94
	6	93, 94, 95
	11	89
	11-14	89, 90, 93
	14	80, 89
31	19	79
	22	79
32	5.6.19.20	11
	7f.	32
	8-9	44
	8f.	32, 33, 34, 35, 37, 39, 43, 48, 192
	18	11, 40
	43	36
33	10	79

34 241

JOSUA

7		65
8	31-32	79
9	27	196
14	1f.	29
23	6	79
24	25	84, 94, 95
	26	79
	32	64

RICHTER

3	2	79
	17f.	183
5	25	183
9	23	231, 232
11	2	199
	7	199
	30f.	66
13	5	66
15	18	65
17	3-5	66
	10	65
18	14-20	66

RUTH

3	11	198
4		28
	5	27
	11	27
	14	27
	17	27, 40

1 SAMUEL

1		58
	11	65, 66
	15f.	66
	21	66
2	19	66
	20	128
5	9	79
6		66
9	5ff.	65
	6	66
	9	66

	12f.	66
	22-24	66
10	9	80
12	3	127
14	14f. (LXX)	66
	24-45	65
	34f.	172
15		65
16	1-13	65
	14	231, 232
	22	232
	23	231
19	13-16	66
20	6	66
	28	66
21	1-10	65
22	1f.	199
	6-23	65
23	6	66
	9	66
24	7	66
25		234
	12-35	220
26	9	66
	19	231, 232
28	3	58
	9f.	58
30	2	80
	19	80

2 SAMUEL

1	18	79
2	4-6	59
7		6, 44
	14	5, 8, 43
	16	43
	19	79
12	16f.	67
14		234
	5-11	220-221
	17	66
	20	66
15	31	65, 231, 232
17	23	33
21	1ff.	60
	3-6	221
	10-14	59
24	1	231, 232
	3	232

3f.	129
10-17	129
17	222

1 KÖNIGE

2	3	79
3	9	80
	12	80
	28	78
8	18	230
10	24	80
12	15	231, 232
13	6	65
14	1ff.	58
	11	59
	24	66
15	12	66
17	17-24	58
18	36	194
	39	194
21		29, 201
22		222-223, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234
	3f.	231
	6	229
	11f.	229
	13	229
	15	229
	20-23	231
	22f.	231
	24-28	230
	30-35	230
	31	80

2 KÖNIGE

4	18-37	58
5		65
	17	196
6	26	66
10	31	79
13	5	66
14	6	79
16	7	146, 157
21	6	58
23	1-3	84, 94
	2	80
	24	58
	25	79
25	26	80

1 CHRONIK

17		44
	13	43
	13f.	44
22	2	195
	10	43, 44
28	6	43
	6f.	44
	8	30
	9	239, 240

2 CHRONIK

2	16f.	195
---	------	-----

TOBIT

1	17f.	59
2	4-7	59
3	7-8	58
4	3f.	59
	17	59
5	18	58
	23-28	58
6	1	58
12	12f.	59

ESTER

4	8	222
---	---	-----

1 MAKKABÄER

6	15	20
---	----	----

IJOB

1	6-12	37
2	1-6	37
33	24	129
34	6	70
36	18	129, 132
38	7	37
42	15	48

PSALMEN

2		6, 10, 42, 44, 45
---	--	-------------------

	7	2, 5, 6, 25, 38, 39, 40, 41, 43
	7f.	44, 45, 48, 146
	7-9	42
	8	25, 38, 39, 40, 42, 43, 45
	8f.	142
8	5-6	142
	6-9	139, 142
22	26	66
24		66
29		37
32	3-5	222
36	2	78
39	4	78
	6	254
	9ff.	222
40	11	78
	13f.	222
41	5ff.	222
45	2	73
49		129
	8	129
	8f.	128, 129
50	8-12	180
51	3-5	222
55	5	78
56	13	66
61	9	66
64	7	78
65	2	66
66	13	66
79	9	169
81	13	81
82		35, 36
	1	193
	6f.	193
	6-8	39
	7	36
87	4	40
	6	40
89		6, 42, 44, 45
	2-19	37
	20	43
	27	5
	27f.	8, 41, 42, 43, 48
	28	42, 45
	29-38	43
	31-33	44
103	13f.	9
110		2, 42, 44
	1	42

	1f.	41, 142
	3 (LXX)	40, 42, 48
	4	42, 43
	5f.	41, 142
116	14	66
	18	66
118	19-28	66
122		66
132		66
	11-14	43

SPRICHWÖRTER

3	3	79
6	21	79
	34f.	221
	35	126
7	3	79
13	8	128
15	17	191
16	14	122, 123, 124, 125, 222
21	18	128, 132

HOHESLIED

8	6	79
---	---	----

WEISHEIT

2	13.16.18	11
---	----------	----

JESUS SIRACH

30	18	59
----	----	----

JESAJA

1	2f.	219
5		16
	1-7	219
	8	198
	20	233
6		227, 228
	9	224, 225
	9f.	217, 222-223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234
	10	224, 227
7-8		228
8	16	227
	19f.	58

17	11	70
30	8	242
40-55		162
43	3	132
	3-4	127, 128
54	11f.	239, 240
61	3	238, 240
63	15f.	8
65	4	50, 58

JEREMIA

1	5	254
1-24		153
1-25, 13		153
1-28		157, 158
2	8	73, 79
	10f.	75
	13	76
	27	40, 49
	33	79
3	17	75
	19	25, 47, 48, 53
4	3	70
	4	70, 71, 81
	14	78, 81
	22	75
5	4f.	73, 76, 79
	21	71, 81
6	9	71, 81
	10	71
	13	79
	19	74, 79, 81
7	24	75
8	4-5	76
	7	76
	8	72, 79
	8f.	72
	9	73
	10	79
9	4	79
	7	78, 81
	12	79
	13	75, 79
	19	79
	22f.	74
11	20	81
12	16	79
13	21	79

	23	76
15	3	59
	18	70
16	5	139
	6	59
	11	79
17	1	72, 73, 79
	9	81
	9f.	70
	10	70, 81
	16	70
18	7-10	107
	18	74, 79, 81
	23	169
20	12	81
22	19	59
23	3	139
	8	139
	9	78
25		153, 154
	1	149, 150, 151, 153, 154, 160
	1-14	150, 151-154, 156, 160, 161, 162
	7	152
	9	136, 153, 154, 156, 157, 160, 164, 165
	9-11	155, 164
	11	151, 152, 153, 154, 155, 156
	11-14	159, 164
	12	152, 153, 154
	13	153, 154
	14	152, 153, 154
	33	59
26	1	150
	4	74, 79
27		140, 148, 150, 163, 164
	1	138, 148, 149, 150, 151, 160
	1-11	151
	1-14	147
	2	143
	3	140, 148, 150, 151, 156
	4-5	140
	5	138, 140, 147, 148, 159
	5f.	138, 139, 140, 141, 145, 149, 160, 163, 165
	5-11	146, 148, 156, 158, 159, 160, 161, 162
	6	136, 138, 139, 140, 141, 146, 156, 157, 158, 159, 160, 164, 165, 2
	7	147, 148, 153
	8	143, 147, 148
	8-11	143, 144, 159
	11	143, 144, 145, 147, 148
	12	150
28		140, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 163, 164

	1	148, 149, 150, 151, 160
	8	139, 159
	9	140
	11-13	147
	14	140, 146, 147, 148, 149, 158
29-52		157, 158
30	12	70
	15	70
31	9	8, 48
	18	79
	20	8
	29f.	99, 104
	31	92, 249
	31ff.	77, 91
	31-34	68, 69, 77, 80, 81, 83, 84, 85, 92, 93, 94-95, 96
	32	91
	32f.	93, 94
	33	78, 79
	33f.	69, 70, 72, 77, 80, 84, 89, 92, 93
	34	74, 77, 78, 81, 82
32	23	79
	32f.	93
	33	79
	37	139
34		248, 255, 256
	8	248, 249, 251, 255, 260, 261
	8f.	249
	8-10	260
	8-11	248-249, 250
	8-22	247, 248, 252, 256, 258
	10	249, 250, 251, 261
	10f.	249, 250
	11	249, 250, 261
	12	248, 249
	12-14	249-250
	12-22	248
	13	249, 255, 260
	13-17	252
	14	249, 250, 251, 256, 260, 262
	15	249, 255, 256, 259, 261
	15-16	250-251
	16	251, 258, 260, 261, 262
	17	251, 252, 257
	18	253, 255, 256, 259, 260, 261
	18f.	247, 252, 254, 255, 256, 258, 259, 261, 262
	18-20	252-253, 259
	18-22	252
	19	253, 259, 260
	20	256
	20-22	251-252

	21	256, 262
	22	252
35		66
36	1	149
40	11	139
42	1	80
	8	80
43	8-13	161-162, 165
	10	136, 157, 161, 165
	12-13	161
44	7	184
	10	79
	12	80
	15	185
	23	79
45	1	149
46	2	149
51	59	149, 151
	59ff.	151, 152

KLAGELIEDER

1	20	78
5	7	105

EZECHIEL

11	19	78
17	2	118
18		98, 100, 101, 103, 104, 107, 108-109, 115
	1-28	110
	2	98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 116, 117
	2f.	104
	4	109, 110
	5-28	111
	19	100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 116, 117
	20	116
	21	116
	24	110
	25	105, 106
	26	110
	27f.	110
	29	104, 106
	30-32	115
21	5	118
	26	67
24	3	118
26	17	238, 240
33	10	104, 105, 114

	10-20	98, 104, 107, 115
	17	104, 106
	20	104, 106
	25	172
36	26-27	78
40-48	240	
43	18-26	171
	26	171
44	7	182
	15	182
45	18-20	171
	20	171
46	16-18	30

DANIEL

2		165
	37f.	165
3		165
	25	38
4		165
	21-23	165

HOSEA

1-3		219
5	4	78
	14	219
11	1	3, 4
	1-4	219

JOEL

2	12-17	67
---	-------	----

AMOS

2	1	59
3	3-8	219
4	4	228
	6-11	219
5	12	127
7	1-6	233

JONA

1	16	66
3	5-9	67

MICHÆA

1	9	70
2	2	198
5	1-5	219

NAHUM

2	8	238, 240
8	8	238, 240

HABAKUK

2	2	242
---	---	-----

SACHARJA

10	2	67
----	---	----

MALEACHI

2	10	9
---	----	---

MATTHÄUSEVANGELIUM

3	7-10 par.	267
5	9	9
	25f.	269, 270
6	45	266
7	9-11	21
11	25-27	53
	27	14, 15
15	26f.	21
18	23-34	265
	26	222
	29	222
	34f.	269
20	1-16	265
	10-15	265
	28	177
21	28-32	19
	37	17
22	5	265
23	29	66
26	42	14
27	15 par.	270

MARKUSEVANGELIUM

7	27f.	21
---	------	----

10	45	177
12	1-9 par.	263-271
	1-12	16
	5	16
	6	17, 263, 270
	7	264
	9	263, 264
13	32	14
14	36 par.	10

LUKASEVANGELIUM

1	61	56
4	18f.	267
10	21f.	53
11	11-13	21
	47	66
15	11-32	19, 20, 265
	12	20, 21
	18-20	265
	25-32	265
	31	21
20	13	17
22	42	14

JOHANNESVANGELIUM

17		53
19	11	163

RÖMERBRIEF

2	19f.	74
3	25	178, 179
6	1-19	179
8	14f.	22
	15	23
	15-17	21
	17	23, 25
12	1f.	179

1 KORINTHERBRIEF

1	31	74
2	7-9	178
6	1-6	270
9	9	191

2 KORINTHERBRIEF

3	15	73
5	19-21	178
	21	178
10	17	74

GALATERBRIEF

2	19f.	179
4	1-3	22
	4-7	21
	7	39

PHILIPPERBRIEF

1	21	179
3	8-12	179

HEBRÄERBRIEF

1	2	53
8	8	249

1 JOHANNESBRIEF

2	2	178
4	10	178

MISCHNA, MIDRASCH

Baba Batra	270
Mechilta	188
Tanchum Ieruschalmi	99, 116

AUTOREN-REGISTER

Aland, K.	17, 270
Alonso-Schökel, L. - Sicre Diaz, J.L.	226
Alt, A.	200, 204
Baer, S. - Strack, H.L.	244, 245
Anderson, B.W.	3
Applebaum, S.	270
Baer, S. - Strack, H.-L.	236, 244, 245
Baethgen, F.	40
Bammel, E.	18, 269
Barthélemy, D.	32, 98, 116, 137, 258, 260
Barthélemy, D. et al.	36, 41
Bauernfeind, O.	6, 8, 10, 24
Baumer, I.	63
Baumgartner, W.	132
Beitl, K.	62
Bendokat, B.	65
Benzinger, I.	63
Berger, K.	13
Bertholet, A.	49, 102, 117
Bieneck, J.	13
Bietenhard, H.	270
Billerbeck, P.	22, 270
Biser, E.	17, 18, 19
Blank, J.	13, 16, 17, 22
Boecker, H.J.	6, 28, 30, 219
Bogaert, P.-M.	136, 137, 159
Boglioni, P.	62
Böhmer, S.	81, 83
Boismard, M.E.	4, 8, 10, 11, 24
Bornkamm, G.	4, 7, 8, 14, 15, 20, 21
Bouché-Leclerc, A.	269
Bouyer, L.	9, 13, 15
Bovati, P.	270
Bovon, F.	19, 20
Braulik, G.	79, 96
Brichto, H.C.	27, 28, 29, 30, 64, 65, 167, 172, 173, 176, 179 180, 181
Bright, J.	191
Brock, S.P. et al.	136
Brockelmann, C.	254
Brooke, A.E. - McLean, N.	212
Brown, F. et al.	132, 183
Buber, M.	35, 36, 226, 228
Buber, S.	270
Buhl, F.	183
Bultmann, R.	10
Calvin	101

Cancik, H.	225
Cappellus, L.J.	214
Cardascia, G.	211
Cardellini, I.	208, 211
Carmichael, C.M.	208
Carmignac, J.	8, 9, 13, 16
Casetti, P.	129
Cazelles, H.	42, 148, 150
Chiesa, B.	245
Childs, B.S.	199, 200
Cholewinski, A.	168, 172
Chrysostomus	254
Condamin, A.	47
Cooke, G.	5, 6, 32, 33, 35, 38, 41, 102, 103, 117
Coppens, J.	5, 39, 41, 42, 44, 81, 94
Cornill, C.H.	47, 81
Courtas, R. - Isambert, F.A.	62
Crenshaw, J.L.	62
Crossan, J.D.	270
Crüseemann, F.	187, 190, 191, 200
Cullmann, O.	4, 11, 13, 14
Dahood, M.	38
Daube, D.	20, 21, 25, 46, 189
David, M.	247
De Boer, P.A.H.	3, 6, 7, 8, 11
De Fraine, J.	24, 38, 40
Dehandschutter, B.	17
De Kruijf, Th.	4, 25
Delcor, M.	118
Delitzsch, F.	226, 228
Dennefeld, L.	102, 117
Derrett, J.D.M.	17, 18, 19, 20, 21, 263, 264, 269, 270
Descamps, A.	5, 7
De Vaux, R.	11, 27, 28, 30, 41, 42, 47, 62, 63, 64, 65, 66, 193, 195, 198, 219
De Vries, S.J.	225
Dhorme, E.	7, 10, 11, 25, 62, 63, 64, 65, 66
Diaz Esteban, F.	208
Dodd, C.-H.	14, 16, 263, 269
Dombois, H.	269
Donner, H.	5, 6, 38, 40
Dotan, A.	244, 245
Dotan, A.	243
Dreyfus, F.	25, 27, 29, 30, 31, 33
Driver, S.R.	49
Duhm, B.	5, 39, 47, 81, 226, 248
Dupont, J.	4, 8, 9, 25
Duprez, A.	23
Ehrlich, A.B.	47, 49
Eichrodt, W.	7, 8, 102, 117, 167, 172, 174, 175, 177

Eissfeldt, O.	10, 33, 35, 81, 118, 192
Elliger, K.	168, 172, 188
Ellis, E.	269
Evans, C.A.	234
Ewald, H.	226, 250
Falk, Z.W.	28, 30, 42, 47
Feucht, Ch.	168
Flavius Josephus	269, 270
Förster, W.	22, 23
Fohrer, G.	1, 4, 7, 10, 11, 62, 64, 65, 102, 117
Frensdorff, S.	208
Füglister, N.	5, 8, 9, 10, 167, 170, 171, 172
Gamper, A.	219
Gelio, R.	167
Gemser, B.	219
Gese, H.	6, 24, 25, 38, 64, 65, 130, 131, 167, 172, 200
Gesenius, G. (W.)	132
Gesenius, W.	132, 183
Gesenius, W. - Kautzsch, E.	49, 147, 168
Giesebrecht, F.	252, 253
Girard, R.	202
Gnilka, J.	4, 7, 8, 10, 270
Goppelt, L.	12, 14, 15
Gray, G.B.	226
Grundmann, W.	13, 14, 15
Gunkel, H.	35
Haag, H.	2, 6
Hahn, F.	14, 15
Hamp, V.	200
Hardmeier, C.	218, 226, 227
Hatch, E. - Redpath, H.A.	249
Heinisch, P.	102, 117
Hempel, J.	2, 5, 7, 8, 9, 62, 65
Hengel, M.	5, 8, 16, 18, 19, 64, 263, 264, 269
Henninger, H.	43
Henninger, J.	65
Herrmann, D.J.	102, 117
Herrmann, J.	26, 29, 130, 167, 199
Herrmann, S.	81, 83, 84, 94
Herrmann, W.	32
Herz, J.	18
Hesse, F.	225, 226
Hieronymus	100, 116
Hitzig, F.	49, 103, 117, 118
Hoffmann, H.W.	218
Hoffner, H.A.	198
Homburg, K.	41
Homer	230
Horst, F.	27, 28, 30, 31, 33, 47
Hossfeld, L.	187, 195, 198, 203, 204

Hossfeld, L. - Meyer, I.	225
Hubaut, M.	17, 18, 263, 268, 269
Humbert, P.	40, 49
Huntress, E.	10, 11
Huonder, V.	2, 4, 6, 8, 9, 10
Ibn Esra, Abraham	244
Jacob, B.	188
Jacob, E.	7
Jahnow, J.	64
Janowski, B.	120, 130, 167, 168, 169, 170, 172
Janzen, J.G.	136, 137, 138, 140, 141, 159, 248, 249, 251, 252, 253
Jellicoe, S.	213, 258
Jenni, E.	2, 7, 8, 9, 10, 226, 227
Jepsen, A.	95, 188
Jeremias, J.	1, 4, 7, 8, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 66, 263, 269, 270
Jocz, J.	23
Jolles, A.	118
Joüon, P.	49, 168, 254
Jülicher, A.	19, 21, 263, 268
Kahle, P.	245
Kahlefeld, H.	269
Kaiser, O.	226
Käsemann, E.	23
Kasper, W.	4, 6, 11, 13, 14
Keel, O.	63, 64, 66, 193, 218, 226
Keel, O. et al.	196
Keil, C.F.	49, 101, 116, 208, 256
Kessler, M.	247
Kilian, R.	218, 226, 227
Kittel, G.	12
Klopfenstein, M.A.	81, 233
Knierim, R.	190
Koch, K.	118
Köhler, L. - Baumgartner, W.	132, 183
König, E.	118, 132, 183, 226, 254
Kraetzschmar, R.	102, 117
Kraus, H.-J.	3, 5, 8, 35, 38, 41
Kühlewein, J.	5, 8, 10, 183
Kümmel, W.G.	17, 263, 268
Kurtz, J.H.	167
Kuss, O.	23
Lagrange, M.-J.	4, 10
Lang, B.	167
Lapointe, R.	62
Layton, B.	270
Lemche, N.P.	247
Lemke, W.E.	137, 159, 160, 165
Levine, B.A.	167, 171, 172

Lindblom, J.	65, 66
Linnemann, E.	16, 18, 19, 20, 21, 269
Lipinski, E.	42, 43, 45
Lohfink, N.	85, 87, 89, 90, 191
Lohmeyer, E.	268
Lohse, E.	4, 10, 172
Loisy, A.	263, 268
Lowinger, D.S.	243, 244
Luyten, N.	68
Lyonnet, S. - Sabourin, L.	167, 170, 171, 178, 179
Maas, F.	130
Maimonides	22
Manson, W.	14, 15
Marchel, W.	2, 4, 7, 8, 10, 11, 12, 15
Marguerat, D.	268
Marshall, I.H.	269
Martin-Achard, R.	81, 84, 217, 218
McCarthy, D.	81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 167, 171, 172, 173
McKenzie, J.L.	3, 5, 6, 8, 9, 11, 39, 41
Médebielle, A.	167, 172, 173
Menahem Ben Schimeon	100
Meslin, M.	63
Mettinger, T.N.D.	6, 41, 42, 43, 44, 198
Metzinger, A.	167, 169, 170
Meyer, R.	36
Michaelis, W.	18, 19
Michel, O. - Betz, O.	5, 13
Milgrom, J.	130, 167, 177, 179, 181
Montgomery, J.A. - Gehman, H.S.	225, 232
Moraldi, L.	167, 169, 170, 171, 172, 174, 180
Mosche Ben Ascher	236, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245
Mowinckel, S.	63, 171
Müller, H.P.	64, 193
Naegelsbach, C.W.E.	249
Neufeld, E.	211
Nicholson, E.W.	81, 83
Nielsen, K.	219
Noth, M.	2, 5, 62, 63, 81
Nötscher, F.	47
Ognibeni, B.	207
Orrieux, C.	3, 5, 8, 9, 25
Overholt, T.W.	157
Pannenberg, W.	13
Pax, E.	4, 6, 8
Pedersen, J.	26, 28, 30, 62, 63, 131
Penna, A.	81, 167
Perez Castro, F.	244
Perlitt, L.	3, 6, 7, 8, 27, 81
Pesch, R.	263, 269
Phillips, A.	191, 200

Philo	171
Plongerón, B. - Pannet, R.	62
Pokorný, P.	4, 10
Prijs, L.	244
Procksch, O.	8, 11, 24, 226
Qirqisani	240, 245
Quell, G.	2, 7, 9, 10, 28, 49, 50, 64
Radaq	99, 118
Räisänen, H.	227, 228, 231
Raschi	99, 115
Rehm, M.	38, 41, 225
Reider, J.	258
Reindl, J.	190
Rendtorff, R.	184
Rengstorf, K.H.	20, 21
Ringgren, H.	7, 9, 11, 28, 62, 65
Rose, M.	62, 65, 66
Rost, L.	27
Rothstein, D.	102, 117
Rudolph, W.	4, 47, 49, 81, 84, 218, 248
Rücker, H.	188
Sabourin, L.	120
Sarna, N.M.	247
Schäfer, R.	15
Schelbert, G.	64
Scheler, M.	118
Schelkle, K.H.	6, 8, 14, 15
Schenker, A.	66, 84, 146, 175, 176, 177, 232, 248, 254, 258, 270, 271
Schenker, A. et al.	137
Schillebeeckxs, E.	9, 12, 13, 14, 15
Schliske, W.	1, 2, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 33, 35, 38, 44, 45, 47
Schmidt, H.	36, 39
Schmidt, J.M.	225, 227, 228
Schmidt, K.L.	183
Schmidt, L.	55
Schmidt, W.H.	218
Schmithals, W.	268
Schnackenburg, R.	269
Schnider, F.	19, 20
Schrenk, G.	14
Schroeder, F.W.J.	100, 116
Schüngel-Straumann	198, 200
Schürmann, H.	12, 14, 15
Schulte, R.	4, 6, 8
Schweizer, E.	12
Schweizer, H.	225
Seebass, H.	225
Shakespeare, W.	17
Smend, R.	101, 102, 103, 116

Snaith, N.H.	29
Soggin, J.A.	38, 167
Spicq, C.	23, 270
Stade, B.	230
Stamm, J.J.	190, 191, 200
Steck, O.H.	218, 225, 226, 227, 234
Stern, E.	198
Steuernagel, C.	49
Stirnemann, H.	83
Szyszmanski, S.	245
Talmon, S.	137
Taylor, V.	15
Thoma, C. - Lauer, S.	270
Thomasevangelium	17, 19, 270, 271
Thüsing, W.	15, 22
Tillard, J.-M. R.	62
Tov, E.	136, 138, 140, 157, 158, 254
Tosato, A.	208, 211
Trocmé, E.	15
Twisselmann, W.	4, 6, 8, 9, 10
Van Iersel, B.M.F.	4, 8, 9, 11, 13, 17, 19, 53, 268
Van Imschoot, P.	65
Vattioni, F.	167
Venetz, H.J.	23
Vermeulen, J.	251
Via, D.O.	16, 17, 19
Vincent, J.J.	269
Vitringa, C.	208, 211, 214
Volz, P.	81
Von Orelli, C.	103, 117
Von Rad, G.	3, 27, 28, 29, 81, 89, 92, 118
Vriezen, Th.	3, 7, 8, 9, 10, 62, 227
Wanke, G.	27
Wächter, L.	64
Wallis, G.	199
Weber, O.	14
Weder, H.	268
Wehmeier, G.	65
Weil, G.E.	208
Weippert, H.	137, 138, 142
Weiser, A.	248, 268
Weismann, J.	131
Westermann, C.	188, 219

Westermann, W.L. - Hasenoehrl, E.S.	269
Wildberger, H.	218, 225, 227
Willesen, F.	24, 40
Windisch, H.	9
Winter, P.	11
Wolff, H.W.	3, 8, 85, 87, 92, 218
Würthwein, E.	225
Zerafa, P.P.	167
Zevit, Z.	157, 162
Ziegler, I.	266, 270
Ziegler, J.	102, 117, 139, 140, 141, 157
Ziegler, J.	247, 253, 258, 259, 261
Zimmerli, W.	102, 117, 118, 188, 225
Zobel, J.	3
Zorell, F.	132

Zu diesem Band:

Dieser Band vereinigt eine Auswahl verstreut veröffentlichter bibeltheologischer und textgeschichtlicher Studien. So gesammelt sind sie leichter zugänglich. Die bibeltheologischen Arbeiten schlagen neue Interpretationen für berühmte Texte bei Jeremia (31), Jesaja (6), Ezechiel (18) und in der Tora (Dekalog; Ex 21; Dtn 30) vor. Der letzte unpublizierte Beitrag gilt dem Verständnis vom Gleichnis der bösen Winzer (Mk 12 par). Die textgeschichtlichen Arbeiten sind der Text- und Literarkritik des Jeremiabuches und dem geistesgeschichtlichen Horizont der masoretischen Punktation gewidmet. Diese Sammlung von Studien gruppiert kleine Einzelforschungen, die neben die textgeschichtlichen Hauptarbeiten des Verfassers zum Psalter und seine bibeltheologischen Untersuchungen zu Versöhnung, Sühne und zur Idee der Strafe im Alten und Neuen Testament treten.